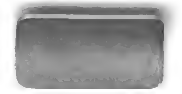

WIDENER
HN NRR1 W

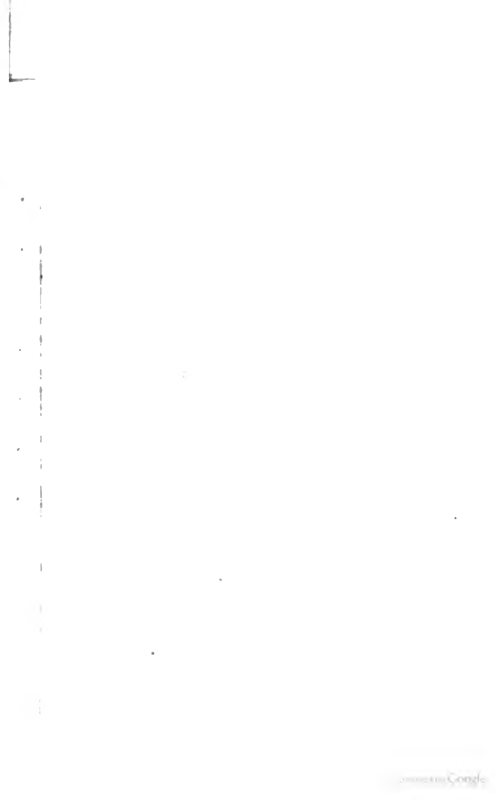




Contents.

Phil 140.10





Die

Objectivation der subjectiven Vorstellung.



Darstellung und Geschichte eines erkenntnis-theoretischen Denkfehlers.



Inauguraldissertation

zur Erlangung der Doctorwürde

von der

Philosophischen Facultät der Universität Jena

von

Richard Baerwald.

Berlin
Philosophisch-historischer Verlag
Dr. R. Salinger.
1893.

Einleitung.

§ 1. Unter den philosophischen Disziplinen bietet ausser der Philosophiegeschichte keine so grosse und eigentümliche Schwierigkeiten als die Erkenntnistheorie. Die Schuld an diesem Übelstande trägt einerseits ihr Unvermögen, konkret zu sein; der einzelne Fall pflegt in ihr nicht deutlicher und fasslicher zu sein als der allgemeine Satz, und dem Autor, der sich gern auch die sinnliche Vorstellung des Lesers als Bundesgenossin des Verständnisses gewinnen möchte, bleibt in diesem Falle nur das Surrogat des Beispiels: das Gleichnis. Ferner aber hat die Erkenntnistheorie es mit einem Abbilden oder Reflektieren zu thun, und diesem haftet jederzeit etwas Verwirrendes an. Tritt man in eine Halle, in welcher Spiegel sich gegenüberhängen und sich selber und einander und alles Dazwischenstehende in langer Reihe wiederspiegeln, so dass man sich in eine endlose Gallerie versetzt glauben könnte, dann bedarf man stets erst eines Moments der Sammlung, um sich zu vergegenwärtigen, was man vor sich hat. Ähnlich verwirrend ist es, über die Vorstellung der Vorstellung eines Dinges zu denken oder einen Satz auf sich selber zurückzubeziehen — ein Fall, der in der Erkenntnistheorie jeden Augenblick wiederkehrt.

Kein Wunder also, dass erkenntnistheoretische Untersuchungen stets zu zahlreichen Denkfehlern Anlass boten, welche sich oft von Buch zu Buch fortpflanzten und das ganze Denken so durchsetzten, dass es kaum mehr möglich war, ihnen zu entgehen. Ja, einige dieser Fehler scheinen in der Natur des menschlichen Denkens begründet zu sein. Sie machten die wichtigsten Worte, welche den Erkenntnisvorgang illustrieren, von Anfang an zweideutig und lagen gleich geheimen Schlingen in der Sprache verborgen. Man hätte es mit grosser Sicherheit voraussagen können, dass ihnen früher oder später einmal die Philosophie zum Opfer fallen musste, und dass es ihre Bestimmung war, eine grosse Rolle in derselben zu spielen.

Diese Fehler, als allgemeine und gesetzmässige Erscheinungen, können Gegenstände wissenschaftlicher Forschung sein. Ihre Darstellung würde sich als ein Appendix der Logik ansehen lassen.

§ 2. In diesem Sinne möchte ich den hauptsächlichsten der beschriebenen Denkfehler — ich nenne ihn die Objectivation der subjectiven Vorstellung — zum Gegenstande der vorliegenden Arbeit machen. Wenngleich ich ihn in der Geschichte der Philosophie werde nachzuweisen haben und wir auf diese Weise nebenher auch ein Bild seiner Entstehung und Entwicklung bekommen werden, so ist unser Ziel doch kein historisches. Das einzelne Vorkommen des Fehlers bei diesem oder jenem Philosophen dient uns nur als Beispiel und als Mittel, auf induktivem Wege eine Übersicht seiner allgemeinen Erscheinungs- und Wirkungsweise zu gewinnen. Der historische Teil dieser Schrift macht deshalb auch keinen Anspruch darauf, erschöpfend zu sein.

Aus dem gleichen Grunde ist unsere Aufgabe auch keine kritische; freilich scheint sie das ganz unmittelbar zu sein, selbst dann, wenn eine Kritik einzelner philosophischer Ansichten nicht unsere eigentliche Absicht ist; heisst es denn nicht, dieselben bekämpfen und für falsch erklären, wenn man zeigt, dass sie sich auf einen Denkfehler gründen?

Ich glaube, ein solcher Schluss von der Begründung oder Entstehung einer philosophischen Ansicht auf ihre Berechtigung ist nicht ohne weiteres gestattet. Zunächst pflegen der Gründe, die zu einer Theorie geführt haben, mehrere zu sein; in diesem Fall beweist die Mitwirkung eines Denkfehlers an dem Zustandekommen der betreffenden Ansicht garnichts für oder wider dieselbe. Ferner ist der Fall nicht selten, dass eine richtige Ahnung, über deren eigentliche Veranlassung man sich nicht klar geworden ist, nachträglich auf zweifelhafte, nur ad hoc hervorgesuchte Gründe gestützt wird. Der Kampf gegen Gründe kann daher nie zur ausreichenden Widerlegung einer Ansicht dienen, sondern nur zu der Einsicht führen, dass dieselbe besser begründet werden müsste, um gültig zu sein. So können wir uns den Philosophemen gegenüber, die wir zu besprechen haben werden, völlig objectiv verhalten, ohne uns durch ungewollte Polemik von unserem eigentlichen Ziele ablenken zu lassen.

§ 3. Ehe wir uns mit der geschichtlichen Betrachtung selbst befassen, wird es nötig sein, die Begriffe zu verdeutlichen, mit denen wir es zu thun haben. Die Objectivation der subjectiven Vorstellung besteht in einer Verwechslung von Begriffen der Erkenntnisbeziehung und hat dieselben ihrerseits mannigfach verfälscht und verändert. Um aber das Anormale zu verstehen, muss man zuerst das Normale begriffen haben, zum pathologischen Studium muss man schon anatomische und physiologische Kenntnisse mitbringen. So wird es auch unsere Aufgabe sein, die Erkenntnisbegriffe in ihrer ursprünglichen Gestalt zu betrachten, ehe wir ihren Veränderungen unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Aus demselben Grunde werden auch einige Bemerkungen über den Idealismus nötig sein, denn auch dieser hat zahlreiche

Einwirkungen von Seiten der Objectivation der subjectiven Vorstellung erfahren. Sodann wollen wir sehen, worin dieser Denkfehler selbst besteht, und gleichzeitig einen anderen, den des „unmittelbaren Erkennens“ erörtern, da derselbe stets mit dem ersteren verbunden auftritt.

Die ursprünglichen Begriffe des Erkennens.

§ 4. Die erkenntnistheoretische Ansicht des naiven Menschen ist der Realismus, d. h. die Annahme, dass unseren subjectiven Vorstellungen eine äussere Wirklichkeit entspricht. Da nun die Begriffe — wenn auch nicht immer die Worte — des Erkennens meist ohne Beihilfe der Wissenschaft im Volksbewusstsein gebildet worden sind, so ist es natürlich, dass sie realistisch sind und sich in der einen oder anderen Weise auf eine äussere Wirklichkeit beziehen. Das ist der Grund, weswegen in dem Folgenden die realistischen Erkenntnisbegriffe werden zu Grunde gelegt werden. Keineswegs wollen wir uns dadurch in den Streit zwischen Idealismus und Realismus einmischen und uns für den letzteren entscheiden. Denn dieser Streit liegt uns fern, und wir wollen versuchen, uns hier so viel als möglich auf den Indifferenzpunkt zwischen beiden Ansichten zu stellen.

§ 5. Das realistische Erkennen ist eine Beziehung. Zu jeder Beziehung ist Zweierlei notwendig: eine Unterscheidung mehrerer Glieder und eine Verbindung derselben, Trennung auf der einen, Zusammenhang auf der anderen Seite. So besteht auch das Erkennen aus zwei Gliedern, zwischen denen eine Gleichheit, Ähnlichkeit oder Proportionalität besteht. Wer aus dem Erkennen eine dieser beiden Bestimmungen, Zweiheit und Entsprechung, wegnehmen will, zerstört den Begriff.

Was aber der Erkenntnisbeziehung vor manchen anderen Beziehungen eigen ist, ist die starke Betonung des ersteren Moments, der Trennung. Während dieselbe bei der Identität, dem Ineinander und ähnlichen Beziehungen fast ganz zurücktritt, beweisen bei der Erkenntnisbeziehung schon die Worte Objectum und Gegenstand, dass hier auf das Auseinander der Glieder Gewicht zu legen sei.

§ 6. Nicht das ganze Subject, nicht der ganze erkennende Geist ist dem Object ähnlich, sondern nur ein Teil desselben oder ein Vorgang an demselben, nämlich die subjective Vorstellung. Diese ist also das Mitttel oder Werkzeug, vermittelst dessen das Subject die Erkenntnisbeziehung zwischen sich und dem Object herstellen kann. Wichtig nun ist es für uns, die

Verschiedenheit der Verhältnisse zu erkennen, in denen das Subject zur subjectiven Vorstellung einerseits, zum Object andererseits steht. Zwischen Subject und subjectiver Vorstellung besteht nämlich ein Substantialverhältnis — die Vorstellung ist ein Vorgang im erkennenden Geiste*) — zwischen Subject und Object dagegen eine Erkenntnisbeziehung. Das Subject hat die subjective Vorstellung, und vermittelst ihrer erkennt sie das Object.

Es ist übrigens kein Pleonasmus, wenn wir von einer subjectiven Vorstellung sprechen. Eine Vorstellung ist ein absolutes Ding, das innerhalb verschiedener Beziehungen verschiedene Stellen einnimmt, also bald subjectiv, bald objectiv sein kann. Sah ich gestern eine Eiche, so war die Vorstellung des Baumes in mir Erkenntnismittel, also subjectiv. Erinnere ich mich heute, die Eiche gesehen zu haben, so ist dieselbe gestrige Vorstellung mein Object, und meine jetzige Erinnerung vertritt die Stelle der subjectiven Vorstellung.

§ 7. Noch eine zweite Unterscheidung werden wir gebrauchen, diejenige zwischen den Begriffen des Objects und des „wirklichen Dinges“. Beide sind eigentlich nur zwei Schattierungen eines Begriffs, denn beide bezeichnen dasjenige, was mit dem Subject in Erkenntnisbeziehung steht. In Folgendem aber liegt ihr Unterschied. Wir hatten oben als die beiden Momente der Erkenntnisbeziehung die Zweiheit, das Auseinandersein der Glieder und ihre Entsprechung kennen gelernt. Der Begriff des Objects nun betont mehr das letztere, der des „wirklichen Dinges“ mehr das erstere Moment. „Object“ kann man definieren als ein ausser uns existierendes Ding, welches aber mit uns in Erkenntnisbeziehung steht und uns nur deswegen interessiert, das „wirkliche Ding“ dagegen als ein Betrachtetes, dessen Wesen aber nicht etwa durch seine Eigenschaft, betrachtet zu werden, erschöpft wird, sondern welches auch ganz unabhängig von uns existieren könnte. Bei dem Worte „Object“ denkt man ausschliesslich oder überwiegend an die Eigenschaften des betrachteten Dinges, welche sich in der subjectiven Vorstellung wiederfinden, d. h. erkennbar sind, beim „wirklichen Ding“ mehr an die unerkennbaren, welche das Ding mit der subjectiven Vorstellung nicht gemein hat.

Aus diesen letzten Worten geht schon hervor, das man nicht sagen darf, das „wirkliche Ding“ als solches werde erkannt; denn man kann doch nicht ein Ding mit Einschluss seiner unerkennbaren Eigenschaften erkennen. Noch falscher aber ist es, zu sagen, das „wirkliche Ding“ werde garnicht erkannt; es gehört ja doch zu den Erkenntnisbegriffen und setzt also immer

*) Wird das Vorhandensein einer geistigen Substanz geleugnet, so wird dieses Verhältnis ein anderes; für uns hat diese Frage kein Interesse, es kommt uns nur darauf an, festzustellen, dass das Verhältnis des Ich zur subjectiven Vorstellung nicht gleich der Erkenntnisbeziehung ist.

das Bestehen einer Erkenntnisbeziehung voraus. Sage ich z. B.: „Was dieser Tisch wirklich ist, erkenne ich nicht“ — nun, so steht dieses Wirkliche, von dem ich rede, eben in keiner Erkenntnisbeziehung zu meiner Vorstellung vom Tisch, ist also auch garnicht der wirkliche Tisch, sondern etwas ganz anderes, ich weiss nicht, was*). Das allein Richtige ist, dass das „wirkliche Ding“ teilweise erkannt wird; oder wenn man doch vom Erkennen des Wirklichen sprechen will, so darf man damit nicht das Wirkliche als solches meinen, sondern nur die Thatsache bezeichnen, dass zwischen ihm und dem Subject überhaupt eine Erkenntnisbeziehung stattfindet, wenn auch keine vollständige.

Im übertragenen Sinne sagt man wohl auch, eine subjective Vorstellung sei wirklich und nicht imaginär, wenn sie auf irgend eine Weise mit einem äusseren Object zusammenhängt. Dagegen schliesst der Begriff der materialen Wahrheit (im realistischen Sinne) noch den Zusatz ein, dass diese Übereinstimmung eine fehlerfreie sei.

Idealismus.

§ 8. Der Idealismus verneint das Vorhandensein einer äusseren, unseren subjectiven Vorstellungen entsprechenden Welt. Es ist wohl ohne weitere Erklärung offenbar, dass damit alle, oder fast alle soeben behandelten Begriffe für ihn unverwendbar werden; sie alle beziehen sich ja in der einen oder anderen Weise auf das Verhältnis dieser Aussenwelt zum Subject. Vor allem muss dem Idealismus der Begriff des Objects fehlen, der ja nichts anderes enthält als die erkannte Aussenwelt selbst.

§ 9. Allein wenn der Idealismus auch ganz neuer Begriffe bedarf, so herrscht zwischen diesen und den vorhin betrachteten doch eine gewisse Entsprechung, dergestalt, dass man sagen kann, dieser oder jener neugebildete Begriff nehme innerhalb des Idealismus dieselbe Stelle ein, wie dieser oder jener alte innerhalb des Realismus.

In solchen Fällen ist es sehr natürlich, dass die gewohnten, für die realistischen Begriffe üblichen Termini auf die entsprechenden idealistischen mit übertragen werden. Der Idealismus beschäftigt sich z. B. mit demselben Vorgange, den der Realismus Erkennen oder Wissen nennt; sehr natürlich also, dass auch der erstere ihn mit diesen Worten bezeichnet, aber er muss sich dabei bewusst sein, dass er das Wort in ganz veränderter

*) Da das „unerkennbare Wirkliche“ ein Widerspruch in sich selbst ist, so ist auch der Kantsche Ausdruck „Ding an sich“, sonst die prägnanteste Bezeichnung des wirklichen Dinges, für uns nicht verwertbar; denn aus dem D. a. s. ist bei Kant zuletzt ein unerkennbares x geworden.

Bedeutung gebraucht, dass „Erkennen“ bei ihm nicht soviel heisst als „Dinge nachbilden“, sondern als „Vorstellungen produzieren“. Wo das Bewusstsein dieser Unterscheidung nicht ganz klar ist, da liegt die Gefahr nahe, dass die alten Worte gleichsam abfärben und die neuen Begriffe, deren Etikette sie sein sollen, ins Realistische hinüberschillern. Am sichersten wäre es, man unterschiede die entsprechenden realistischen und idealistischen Begriffe durch Beiworte und spräche von realistischem und idealistischem oder immanentem Erkennen.

§ 10. Noch eins dieser Begriffspaare ist für uns von Interesse, das der „Wahrheit“. Der dem Realismus eigene Begriff materialer Wahrheit war, wie wir oben sahen, zu definieren als „fehlerfreie Übereinstimmung der subjectiven Vorstellung mit dem Object“. Der Idealismus kennt kein Object im realistischen Sinne, also auch keine Übereinstimmung mit ihm, keine Wahrheit der bezeichneten Art.

„Aber,“ würde der Realist hier einwenden, „dann ist ja der Idealismus selbst nicht wahr! Dann ist er weiter nichts als Skeptizismus, dessen Natur es ist, das Denken und somit sich selbst aufzuheben.“

Hierauf würde der Idealist antworten: „Auch ich habe eine Wahrheit, die mich veranlasst, alles das als giltig anzuerkennen, was auch Du dafür ansiehst. Aber meine Wahrheit ist anderer Art als die deine. Du hältst solche Gedanken für wahr, die in Dir entstehen durch einen von den Dingen auf Dich ausgeübten äusseren Zwang, vermittelst dessen deine Vorstellungen eben mit diesen Dingen übereinstimmen können. Auch ich fühle diesen Zwang, der „dawider ist, dass meine Erkenntnisse aufs Geradewohl oder beliebig bestimmt seien“, aber ich halte ihn für einen inneren Zwang, ausgeübt durch apriorische Gesetze. Was durch diese geordnet ist, ist wahr.

Wir wollen diese neue Art der Wahrheit immanente Wahrheit nennen*). Nicht unnötig erscheint es, darauf aufmerksam zu machen, dass sie nicht mit der sog. „formalen Wahrheit“ identisch ist, nach welcher der logisch richtige Gedanke als wahr gilt. Allerdings gehört die formale Wahrheit zur immanenten als Teil oder subordinierter Begriff; denn auch die logischen Gesetze üben ja einen inneren Zwang aus. Aber sie ordnen

*) Der Ausdruck ist Windelband nachgebildet, welcher in seinem Aufsatz „Über die verschiedenen Phasen der Kantschen Lehre vom D. a. s.“ (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Bd. I, S. 260) die „immanente Methode, Erkenntnis zu begründen“, als das Hauptverdienst Kants hinstellt. Dagegen versteht er in den „Praeludien“ (S. 131) unter „immanenter Wahrheit“ eine blosse Vorstufe des Kantschen Begriffs und definiert diesen als „Normalität des Denkens“. Als Wahrheit schlechthin bezeichnet ihn auch Sigwart (Logik I § 8), während er ebenda § 14 wohl mehr an die formale Wahrheit denkt. Vergl. auch Liebmann „Analysis der Wirklichkeit“ S. 251 bis 252.

nur Gedanken, während es die Aufgabe der immanenten Wahrheit ist, auch Anschauungen giltig zu machen. Der innere Zwang, welcher mich nach Ansicht des Idealisten veranlasst, jetzt diesen Tisch zu sehen, ist kein logischer, macht aber trotzdem die Vorstellung des Tisches zu einer wahren.

Kant nennt unseren Begriff nur selten Wahrheit, sondern meist empirische Realität, und ebenso scheint Herbart unter „Wirklichkeit" immanente Wahrheit zu verstehen*). Wir hatten oben gesehen, das Wirklichkeit in übertragener Bedeutung einen der „Wahrheit" sehr ähnlichen Begriff ausdrückte, nämlich gleichfalls den Zusammenhang einer Vorstellung mit einem äusseren Object. Kein Wunder daher, dass der innere Zwang, die apriorische Gesetzmässigkeit gleich geeignet ist, den idealistischen Parallelbegriff sowohl der Wirklichkeit als der Wahrheit abzugeben, gleich geeignet, um Reales von Geträumtem oder Erdichtetem, wie um Wahres von Irrtümlichem und Falschem zu sondern.

Gleich hier mag noch erwähnt werden, dass der Übergang der Realität in ihre neue, immanente Bedeutung sich nicht so leicht und ungestört vollzogen hat, wie es hier den Anschein haben könnte, ja dass er heute noch nicht ganz vollendet ist. Die Schuld daran trägt der Denkfehler, welcher den Gegenstand dieser Arbeit bilden soll, und dem wir uns nunmehr zuwenden wollen.

Objectivation der subjectiven Vorstellung.

§ 11. Wenn man auf einen Satz stösst, wie dieser: „Wir erkennen nicht die wirklichen Dinge, sondern nur unsere Vorstellungen, und nur diese können unsere Objecte sein", wie soll man denselben auslegen?

Nach dem Obigen scheint die Deutung auf der Hand zu liegen: Wir haben es hier mit den idealistischen Parallelbegriffen des Erkennens und Objects zu thun. Wenn das immanente Erkennen soviel bedeutet als Vorstellungen produzieren, so kann man natürlich sagen, man erkenne die Vorstellungen. Und da innerhalb des Realismus das Erkannte Object heisst, hier aber die Vorstellungen das Erkannte sind, so kann man sie in Anbetracht der Entsprechung realistischer und idealistischer Begriffe wohl auch als „Object" bezeichnen, d. h. natürlich als immanentes oder idealistisches Object.

*) Metaphysik II. § 197.

In diesem Sinne, scheint mir, pflegt man den Satz, dass wir unsere subjectiven Vorstellungen erkennen (denn nur bei diesen kann er auffällig sein), zu lesen, und daher kommt es wohl, dass man an demselben noch niemals oder doch nur sehr selten Anstoss genommen hat. Allein bei näherer Betrachtung zeigt es sich, dass in vielen Fällen die Annahme, als hätten wir es hier mit dem immanenten Erkenntnis- und Objectbegriff zu thun, verfehlt ist.

§ 12. Erstens nämlich war der erste, bei dem wir den Satz finden werden, John Locke, konsequenter Realist, und auch sein Nachfolger in dieser Angelegenheit, Berkeley, besass nur einen teilweisen und noch sehr unentwickelten Idealismus. Es ist also ganz unwahrscheinlich, dass diese beiden schon den immanenten Erkenntnis- und Objectbegriff besassen.

Noch gewisser wird diese Ansicht, wenn wir die Geschichte der genannten Begriffe verfolgen. Die immanenten Begriffe standen den realistischen nicht von Anfang an so fertig gegenüber, wie wir sie hier aufgezählt haben, sondern wir sehen den Übergang der letzteren in die ersteren erst bei Kant in komplizierter, langer Entwicklung sich vollziehen. Speziell beim Objectbegriff werden wir selbst die mannigfachen Phasen zu beobachten haben, in denen er sich seiner immanenten Form näherte, ohne sie selbst heute schon vollständig erreicht zu haben. Wäre diese schwierige Entwicklung nötig gewesen, wenn der immanente Erkenntnis- und Objectbegriff schon bei Locke und Berkeley vollständig festgestanden hätte?

Und drittens: Der Satz, dass wir unsere Vorstellungen erkennen, tritt bei Locke wie bei Berkeley auf wie aus der Pistole geschossen, ohne Einführung, ohne Erklärung, ohne Definition der beteiligten Begriffe. Hätten sie hier an das immanente Erkennen gedacht, so könnten wir Modernen sie wohl verstehen, die wir von der Arbeit der grossen Idealisten profitieren; was aber hätten ihre zeitgenössischen Leser dazu sagen sollen, die diesen Begriff, der dem realistischen Erkennen ja doch absolut unähnlich ist, noch nie zuvor angetroffen hatten. Wenn die beiden genannten englischen Denker so völlig neue Begriffe einführen wollten, ist es dann nicht wahrscheinlich, dass sie sich die Mühe genommen hätten, dieselben zu definieren?

Diese drei Gründe liefern den, wie mir scheint, sicheren Beweis dafür, dass Locke, Berkeley und z. T. auch noch Kant bei dem Satze: „Wir erkennen unsere (subjectiven) Vorstellungen“ nicht das immanente, sondern noch das alte realistische Erkennen im Auge hatten.

§ 13. Ist das aber der Fall, dann enthält der Satz bei den genannten Autoren einen Fehler. Wie sollte man sich denn wohl denken, dass unsere subjectiven Vorstellungen realistisch erkannt, abgebildet, wiedergespiegelt werden. Das wäre ja fast

so, als wollte man sagen: „Der Spiegel spiegelt nicht den vor ihm stehenden Gegenstand, sondern dessen Spiegelbild.“ Damit die subjective Vorstellung vom Subjecte abgebildet werden könnte, müsste sich in diesem doch ein ihr Ähnliches finden, welches eben als Abbild dienen könnte. Dann brauchten wir also für die Erkenntnis der subjectiven Vorstellung noch einmal eine subjective Vorstellung, und dieses Verfahren liesse sich in infinitum wiederholen*).

Wir hatten in der Ausführung über die realistischen Begriffe — und nur diese werden uns aus den soeben angegebenen Gründen im folgenden interessieren — gesehen, dass das Subject die subjective Vorstellung habe und mit ihr das Object erkenne. Der Fehler, mit dem wir es hier zu thun haben, besteht also darin, dass das Haben mit dem Erkennen, dass zwischen Subject und subjectiver Vorstellung herrschende Substantialverhältnis mit der Erkenntnisbeziehung verwechselt wird. Da diese Verwechslung den Erfolg hat, die subjective Vorstellung fälschlich zum Object zu machen, so nenne ich sie „Objectivation (Objectmachung) der subjectiven Vorstellung“ (O. d. s. V.). Dies ist der Denkfehler, der uns in der vorliegenden Schrift beschäftigen soll.

Zwei Gedankengänge sind es namentlich, die zur O. d. s. V. führen. Wir wollen sie nacheinander betrachten.

§ 14. Erstens nämlich entsteht der Fehler dadurch, dass man sich in den Begriffen vergreift, weil die für das Verhältnis von Subject und subjectiver Vorstellung unpassende Erkenntnisbeziehung durch besondere Umstände verführerisch nahe gelegt ist.

Wenn z. B. durch den Idealismus die Begriffe des realistischen Erkennens und Objects verloren gegangen und die entsprechenden immanenten noch nicht gebildet sind, so fällt es schwer, diese altgewohnten Begriffe zu missen. Sie haften noch im Kopfe des Philosophen und suchen nach Verwendung, und da sonst nichts mehr da ist, was man Object nennen oder vom Subject erkannt werden lassen könnte, so verfällt man auf die subjective Vorstellung. Man beginnt den Satz: „Wir erkennen nicht die wirklichen Dinge, sondern —“, und statt dass man nun fortführe, „wir erkennen garnicht“ oder „wir haben blos Vorstellungen“, liegt es vielmehr im Zuge des Denkens und ist es viel bequemer zu sagen, „sondern wir erkennen nur unsere Vorstellungen“. Das Verlockende des Fehlers wird hier wohl jeder empfinden.

Eine weitere Veranlassung, sich in den Begriffen zu vergreifen, liegt in der Zweideutigkeit fast aller Ausdrücke, deren man sich für die realistischen Erkenntnisbegriffe bedient.

*) Es wäre verfehlt, hier etwa den Ausweg zu suchen, dass man den Vorstellungsinhalt an die Stelle des Objectes, den Vorstellungsakt an die der subjectiven Vorstellung stellte; denn der letztere ist dem ersteren in keiner Beziehung ähnlich, kann ihn also nicht abbilden.

Perzipieren (perceive) bedeutet einerseits „eine Vorstellung in die Seele aufnehmen", andererseits „ein äusseres Object betrachten". Ich kann daher sowohl sagen „ich perzipiere die Vorstellung des Baumes" als auch „ich perzipiere den Baum". Und ebenso bezeichnen die Substantiva Vorstellung, Anschauung, Erkenntnis, Begriff, Idee zwar meist die subjective Vorstellung, aber oft auch das Object (ganz abgesehen natürlich von der Selbstanschauung). Es mag hier nur daran erinnert werden, dass z. B. Locke mit „idea" fast ebenso oft die Qualitäten der Dinge als deren geistiges Abbild bezeichnet. Dass hier die O. d. s. V. gleichsam vorbereitet lag, ist klar, und wir werden an unsere einleitende Ausführung (§ 1) erinnert, welche diesen Denkfehler als einen im Wesen des Denkens und der Sprache begründeten hinstellte.

§ 15. Die oben genannten Worte sind übrigens nicht bloss zwei-, sondern sogar vierdentig. Sie können erstens das Object, zweitens die ganze subjective Vorstellung, drittens den Vorstellungsakt derselben, viertens ihren Inhalt bezeichnen*). Hier wird uns vielleicht die Frage entgegentreten, mit welcher der drei letzten Bedeutungen denn die erste, objective verwechselt worden sei.

Darauf ist zu antworten: Wo Denkfehler begangen werden, pflegt unklar gedacht zu werden, es ist also nicht wahrscheinlich, dass man beim Begehen der O. d. s. V. so feine, begriffliche Unterscheidungen vorgenommen habe als die hier geschilderten. Höchstens könnte das bei Kant der Fall sein, aber bei diesem tritt auch eine Korrektur des Fehlers ein, wie wir noch sehen werden. Ausserdem ist die Frage für uns ziemlich unwichtig, denn da die ganze subjective Vorstellung ebenso wie ihr Akt und Inhalt zum Subject in Substantialverhältnis steht, so läuft die O. d. s. V. immer auf eine Verwechslung von Substantial- und Erkenntnisbeziehung hinaus, behält also ihren Charakter bei, welchen der drei Vorstellungsbegriffe man auch als den objectivierten betrachten möge.

§ 16. Wenden wir uns nun zu dem zweiten Irrwege, der die Philosophen zur O. d. s. V. führte. Auch das „unmittelbare Erkennen" nämlich wurde eine Veranlassung, diesen Denkfehler zu begehen; wir werden daher zunächst zusehen müssen, was das unmittelbare Erkennen ist.

Von jeher war den Philosophen die Kluft zwischen Subject und Object wegen der Erklärungsschwierigkeiten, die sie veranlasst, ein Dorn im Auge. Wie kam denn unsere Vorstellung dazu, auf ein äusseres Ding hinzuweisen? War dieser Hinweis nicht sehr unsicher? Warum sollte man ihm denn glauben?

*) Vergl. Liebmann „Analysis der Wirklichkeit" Aufl. 2 S. 169.

Dieser Zweifel wird gelöst, wenn die Kluft zwischen Subject und Object schwindet, wenn das Erkennen „unmittelbar“ wird. Das heisst, das Object soll im Subject sein und zu ihm gehören, wobei dann freilich nichts Wunderbares oder Zweifelerregendes mehr darin läge, wenn es von ihm erkannt würde. Wie allerdings dieses Darinsein zu denken sei, da doch das Wesen des realistischen Erkennens und seiner Begriffe, des Subjects und Objects, wie wir in § 5 sahen, gerade in ihrer Gegenüberstellung, ihrem Auseinander-sein besteht, das ist das Geheimnis derjenigen Philosophen, welche das unmittelbare Erkennen erfunden haben, also namentlich Schopenhauers. Das Object ist im Subject — das wäre ganz ebenso, als wenn der gespiegelte Gegenstand im Spiegelglase stecken müsste, um gespiegelt zu werden. Dieses Gleichnis zeigt uns klar, wie das Auseinandersein, die Gegenüberstellung eben das Wesen des realistischen Erkennens ausmacht.

§ 17. Heisst es nun, das Object sei im Subject, so ist das ursprünglich draussenstehende Object in das Subject hineingezogen worden. Wir sehen also im „unmittelbaren Erkennen“ das Widerspiel der O. d. s. V., nämlich eine Subjectivation des Objects.

Würde das Object vollständig subjectiviert, dergestalt, dass es sich ganz in die subjective Vorstellung verwandelte, dann läge kein Fehler vor. Das ist aber nicht der Fall. Wenn es heisst: „Das Object wird unmittelbar erkannt“, so ist einerseits das Object in das Subject hineingezogen worden, und darum ist es diesem eben unmittelbar; andererseits aber heisst es noch immer Object und soll noch immer erkannt werden, beides Worte, die eine Mittelbarkeit, ein Auseinandersein involvieren. Das Object steht ursprünglich zum Subject in Erkenntnisbeziehung; wird es in das Subject hineingezogen, so verwandelt sich dieselbe in ein Substantialverhältnis, aber diese Verwandlung ist keine vollständige und darum keine widerspruchslose, weil die Erkenntnisbeziehung sich in den Worten Object und Erkennen noch erhalten hat. Es findet sich also hier eine Erkenntnisbeziehung, wo Substantialität am Platze wäre, oder mit anderen Worten, wir haben hier wieder eine O. d. s. V. vor uns; nur ist die Verwechslung hier nicht wie bei ihrer erstbeschriebenen Entstehungsart Resultat eines Sich-vergreifens, sondern der eine Begriff ist stehen gelassen worden, wo der andere ihn hätte verdrängen müssen. Da man unter dem unmittelbar gewordenen, im Subject bestehenden Object stets die subjective Vorstellung versteht, so ist das Resultat der Verwechslung in beiden Fällen dasselbe, nämlich das Erkanntwerden der subjectiven Vorstellung.

§ 18. Es bedarf wohl kaum noch einer besonderen Erwähnung, dass hier, wie überall, wo wir von der O. d. s. V. sprechen, das Erkennen und Object im realistischen Wortsinne

gemeint sind. Fasst man sie immanent, das erstere als Produzieren der Vorstellung, das letzere als die produzierte Vorstellung selbst, dann ist natürlich das Object im Subject darin und wird unmittelbar erkannt. Beim immanenten Erkennen fehlt ja die ganze Kluft zwischen Subject und Object, durch deren versuchte Hinwegräumung der Fehler des unmittelbaren Erkennens entstand.

Überhaupt muss hervorgehoben werden, dass alle von uns zu betrachtenden Denkfehler verschwinden, sobald man an die Stelle der realistischen Begriffe die immanenten einsetzt. Wir werden im Verlauf dieser Arbeit sehen, wie diese Korrektur sich thatsächlich in der Geschichte der Philosophie vollzog.

§ 19. Wir haben soeben gesehen, wie mit der O. d. s. V., wenn sie auf die zweite von uns betrachtete Art entsteht, das „unmittelbare Erkennen“ als Ursache verknüpft ist. Aber auch wenn der Denkfehler auf die erstbeschriebene Weise entsteht, ist er stets vom unmittelbaren Erkennen begleitet, doch ist dasselbe in diesem Fall seine Folge. Wenn nämlich die subjective Vorstellung fälschlich Object genannt wird, so bleibt sie doch immer noch eine Vorstellung in unserem Geiste. Das sogenannte Object befindet sich also im Subject, oder mit anderen Worten, es wird unmittelbar erkannt.

Wo wir es also mit der O. d. s. V. zu thun haben werden, da wird stets das unmittelbare Erkennen, bald als ihre Ursache bald als ihre Folge, auch dabei gefunden werden. Der erstere Denkfehler kommt nicht vor ohne den zweiten.

Die bisherigen theoretischen Ausführungen werden zum Verständnis unseres historischen Teils genügen. Lassen wir uns nun von diesem über die Äusserungs- und Wirkungsweise der O. d. s. V. ausführlichere Auskunft geben!

Locke.

§ 20. Soweit ich die O. d. s. V. in der philosophischen Litteratur nachzuweisen vermag, findet sie sich das erste Mal am Anfang des vierten Buches von Lockes „Essai concerning human understanding“. Die ersten Worte desselben lauten: „Da die Seele — nur ihre eigenen Vorstellungen zum unmittelbaren Gegenstande hat und sie nur diese betrachten kann u. s. w.“ (Since the mind — hath no other immediate object but its own ideas, which it alone does or can contemplate a. s. o.).

§ 21. Welches sind die Veranlassungen, die Locke hier zum Begehen des Denkfehlers gezwungen haben? Nun, es liegt hier der erste im theoretischen Teil (§ 14) geschilderte Gedankengang vor, Locke vergreift sich in dem zwischen dem Subject und seiner Vorstellung herrschenden Verhältnis und erfasst statt

der Substantialität die Erkenntnisbeziehung. Eine solche Vertauschung pflegt, wie wir oben sahen, durch besondere Umstände begünstigt zu werden; durch welche es im vorliegenden Falle geschah, das wollen wir sogleich näher betrachten.

Aristoteles sagt Buch IV Kap. 29 seiner Metaphysik: „Falsch nennt man eine Sache, und zwar erstens, weil die Verbindung (sc. zwischen den Begriffen) fehlt oder ganz unmöglich ist“ (*Τὸ ψεῦδος λέγεται ἄλλον μὲν τρόπον ὡς πρᾶγμα ψεῦδος, καὶ τούτου τὸ μὲν τῷ μὴ συγκεῖσθαι ἢ ἀδύνατον εἶναι συντεθῆναι*). Die Wahrheit bestände hiernach also nicht in der Übereinstimmung von Vorstellung und Ding, sondern in der Verbindung der Begriffe oder Vorstellungen untereinander.

Diese Definition der Wahrheit beeinflusste Lockes Erklärung des Wissens. Er sagt (IV § 2): „Das Wissen ist die Auffassung der Übereinstimmung oder Nichtüberstimmung zweier Vorstellungen (knowledge then seems to me to be nothing but the conception of the connexion and agreement or disagreement and repugnancy of any of our ideas). Das ist die Definition des Aristoteles, verbunden mit einer O. d. s. V. Was Locke wohl in erster Linie zur Annahme der Aristotelischen Erklärung bewog, war der Wunsch, dass die Mathematik, welche er für a priori hielt und deren wirkliches Sein ausserhalb des Geistes er bestritt, nichtsdestoweniger als Wissen und Wahrheit gelten möchte.

In den oben citierten Worten Aristoteles' und Lockes nun blitzt, vielleicht zum ersten Mal in solcher Klarheit, der Gedanke der immanenten Wahrheit auf, welche ja eben in der gesetzmässigen Verbindung und Übereinstimmung der Vorstellungen besteht. Und da die „immanente Wahrheit“ aufs engste mit den Anschauungen des Idealismus verknüpft ist, so gelang es auch Leibniz in seiner Kritik dieser Ausführung Lockes, das Prinzip des „Transscendentalen Idealismus“ Kants vollkommen zu formulieren: „Der Grund der Wahrheit liegt in der Aufeinanderfolge, wonach die Erscheinungen der Sinne gerade so verbunden werden, wie die Vernunftwahrheiten es fordern“ (Le fondement de la vérité — est dans le succès, qui fait, que les phenomènes des sens sont liés justement comme les vérités intelligibles le demandent. Nouveaux essais sur l'entendement humain Buch IV Kap. 4. Erste Antwort des Theophilus).

Dass Locke aus der Definition der Wahrheit den Begriff des äusseren Objects herausgeworfen hatte, darin lag für ihn eine Nötigung, denselben auch bei der Definition des Wissens zu meiden. Dann aber durfte er nicht sagen, dass wir etwas wissen, durfte er nicht von einem Wissensobject reden — ausgenommen, wenn er bereits den Begriff des immanenten Wissens und Erkennens gehabt hätte, was aber, wie wir sahen und sehen werden, so gut wie ausgeschlossen ist. — Dies nun war ihm nicht klar; er hatte doch ein Bedürfnis, von einem Gewussten

zu reden, und da er kein wirkliches Object vorfand, machte er eben die subjectiven Vorstellungen zu dem Betrachteten. So wurde bei Locke der Idealismus zu einer Bedingung und Veranlassung der O. d. s. V., während wir bei seinen Nachfolgern gerade den umgekehrten Fall beobachten werden.

Lockes Idealismus nun zwar ist nur eine Eintagsfliege und wird bald wieder aufgegeben. So sagt er (Kap. 4 § 2): „Wenn unser Wissen mit dem Wissen der Vorstellungen endet und nicht weiter reicht, so kann das ernsteste Nachdenken darüber hinaus so wenig helfen, wie die Träume eines verrückten Gehirns“ (if our knowledge of our ideas terminate in them, and reach no farther, our most serious thoughts will be of little more use than the reveries of a crazy brain). § 3: „Unser Wissen ist insoweit wirklich, als eine Übereinstimmung zwischen unseren Vorstellungen und der Wirklichkeit der Dinge besteht“ (Our knowledge therefore is real, only so far as there is a conformity between our ideas and the reality of things). Ist hier aber mit dem Idealismus wieder gebrochen worden, so ist damit doch die O. d. s. V. nicht beseitigt, wie der Anfang des ersten Citats beweist.

§ 22. Die O. d. s. V. also zeigt sich hier auch innerhalb des Realismus und sogleich gewahren wir eine wichtige Folge derselben. Während die eigentliche realistische Erkenntnisbeziehung zwei Glieder hat, Subject resp. subjective Vorstellung und Object, erhält sie durch die O. d. s. V. drei. Denn dem Subject wird jetzt die subjective Vorstellung als Object gegenübergestellt, das alte Object aber hört auf, als solches angesehen zu werden und diesen Namen zu führen, es ist jetzt nur noch das „wirkliche Ding“ („reality of things“ nennt es Locke in der soeben citierten Stelle). Wir hatten in der Beschreibung des Realismus gesehen, dass die Namen Object und wirkliches Ding denselben Begriff bezeichneten, nur betonte der erstere mehr den Zusammenhang, der letztere mehr dis Unabhängigkeit vom Subject. Jetzt ist das alte Object nur noch „wirkliches Ding“, es ist also dem Subject ferngerückt; es erscheint als ein geheimnisvolles Etwas hinter dem neuen Pseudoobject, und je geheimnisvoller es wird, desto mehr beginnt es, die Rolle eines fünften Rads am Wagen zu spielen. — Diese Bemerkungen sollen schon auf die folgende Entwicklung hinweisen.

Berkeley.

I. Nachweis und Gründe der O. d. s. V. bei Berkeley.

§ 23. Erschien bei Locke die O. d. s. V. noch mehr auf der Oberfläche, und hatte sie hier noch keinen wesentlichen Einfluss auf den Bau des ganzen Systems, so wirkte sie schon weit tiefer bei seinem Nachfolger Berkeley.

Auch bei ihm erscheint sie sogleich in den ersten Zeilen des ersten Kapitels seines Hauptwerks: „Treatise on the principles of human knowledge." „Jedem, der einen Blick auf die Gegenstände der menschlichen Erkenntnis wirft, leuchtet ein, dass dieselben teils den Sinnen gegenwärtig eingeprägte Ideen sind, teils Ideen, welche durch Aufmerken auf das, was die Seele leidet und thut, gewonnen werden." (It is evident to any one, who takes a survey of the objects of human knowledge, that they are either ideas actually imprinted on the senses or else such as are perceived by attending to the passions and operations of the mind.) Hier also sind die Ideen, die Vorstellungen Gegenstände, Objecte der Erkenntnis.

§ 24. Wie aber kam die O. d. s. V. hier zu stande? — Abgesehen davon, dass Berkeley sie eben von Locke übernommen hat. — Der zweite Abschnitt lässt uns hierüber keinen Zweifel: „Dieses percipierende, thätige Wesen ist dasjenige, was ich Gemüt, Geist, Seele oder mich selbst nenne. Durch diese Worte bezeichne ich nicht irgend eine meiner Ideen, sondern ein von ihnen allen ganz verschiedenes Ding, worin sie existieren, oder, was das nämliche besagt, wodurch sie percipiert werden." (But besides all that endless variety of ideas or objects of knowledge, there is likewise something, which knows or perceives them. — This perceiving, active being is what I call mind, spirit, soul or myself. By which words I do not denote any one of my ideas, but a thing entirely distinct from them, wherein they exist, or, which is the same thing, whereby they are perceived.) Deutlicher kann man wohl nicht merken lassen, dass man das Substantialverhältnis zwischen dem Subject und seiner Vorstellung mit der Erkenntnisbeziehung verwechselt und dadurch die O. d. s. V. herbeiführt. Statt zu sagen, die Ideen seien im Ich oder das Ich habe die Ideen, sagt Berkeley: „Das Ich erkennt, percipiert die Ideen" und fügt dann ganz unschuldig hinzu: „Was das nämliche besagt."

Allerdings wird diese Verwechslung doch wieder verhüllt durch den Doppelsinn des Wortes perceive, percipieren, das ebensowohl bedeutet: „Eine Vorstellung in die Seele aufnehmen" als auch: „Ein Object betrachten". Aber gerade dadurch, dass

dieses zweideutige perceive den Fehler verschleiert, vergrössert es die Gefahr, ihn zu begehen. (Siehe § 14).

§ 25. Die O. d. s. V. hat aber bei Berkeley noch eine weitere Veranlassung: Sie erscheint als Folge der Verwechslung von Subject und Geist, subjectiver Vorstellung und Vorstellung überhaupt.

Wiederum haben wir hier einen jener Fehler vor uns, denen das menschliche Denken mit einer gewissen Notwendigkeit verfällt, und die bedeutsame Rolle, die er namentlich bei Berkeley und Schelling gespielt hat, macht ihn zu einem der wichtigsten. Da es ziemlich schwierig ist, ihn nachzuweisen, so müssen wir hier notgedrungen ausführlicher auf ihn eingehen, obgleich wir dadurch von unserer eigenen Strasse etwas abweichen.

§ 26. Geist und Vorstellung sind an sich absolute, Subject und subjective Vorstellung dagegen Beziehungsbegriffe. Der Geist kann, wenn er in eine Erkenntnisbeziehung eintritt, Subject, die Vorstellung subjective Vorstellung werden, aber ebenso gut können sie, in der Selbstbetrachtung nämlich, auch Objecte sein. Die Differenz der Begriffe ist hiernach wohl klar.

Unter den Stellen, in denen Berkeley die erwähnte Verwechslung begeht, greife ich die erste heraus. Im dritten Kapitel seines Hauptwerks schreibt er: „Dass weder unsere Gedanken, noch unsere Gefühle, noch unsere Einbildungsvorstellungen ausserhalb des Geistes existieren, wird ein jeder zugeben. Es scheint aber nicht weniger evident zu sein, dass die verschiedenen Sinnesempfindungen oder den Sinnen eingeprägten Ideen nicht anders existieren können, als in einem Geiste, der sie perzipiert. (That neither our thoughts, nor passions, nor ideas formed by the imagination, exist without the mind, is what everybody will allow. And to me it is no less evident, that the various sensations or ideas imprinted on the sense cannot exist otherwise than in a mind perceiving them.)

Es ist, wie gesagt, schwierig, den Nachweis einer Verwechslung von Geist und Subject zu erbringen, weil die Stellen, an denen sie sich zeigt, an sich ganz richtig sind und nur dann den Irrtum des Verfassers offenbaren, wenn man sie im Zusammenhange liest. Auch hier müssen wir uns daher erst darüber aufklären, worauf Berkeley mit seinen Ausführungen hinauswill. Wenn wir materielle Dinge erkennen, so behauptet er, es sei nichts da als unsere Vorstellungen des Dinges, kein äusseres, ihnen entsprechendes Object. Warum das? Weil Berkeley die Kluft zwischen subjectiver Vorstellung (idea) und Object unüberbrückbar findet, weil er das letztere für eine Abstraktion von der subjectiven Vorstellung hält und alle Abstraktionen als bedeutungslos zurückweist.

Während aber Berkeley die Existenz objectiver materieller Dinge leugnet, scheint er diejenige objectiver geistiger Dinge

als selbstverständlich hinzunehmen. Denn er spricht über sie und sagt, sie existieren. Er weiss also etwas von ihnen, hat subjective Vorstellungen von ihnen und nimmt an, die geistigen Dinge, Gedanken und Gefühle, entsprechen diesen seinen Vorstellungen. Ist denn etwa das geistige Ding keine Abstraktion von der sie betrachtenden Vorstellung? Ist zwischen beiden keine Kluft? Man sollte doch denken, es sei eine, und der Psycholrge wird uns sogar sagen, sie sei viel grösser als bei der Betrachtung materieller Dinge; denn innere Beobachtung ist schwerer und unsicherer als äussere. Warum findet also Berkeley nur in der letzteren Schwierigkeiten?

Aufschluss darüber giebt die vorliegende Stelle. Berkeley nimmt die objective Existenz der Gedanken und Gefühle als selbstverständlich hin, denn dieselben sind ja „im Geiste“. Nur die materiellen Objecte beunruhigen ihn, weil sie nicht „im Geiste“ sind.

Aber, müssen wir wieder fragen, was hilft uns das? Wird denn die Kluft zwischen Subject und Object, jene Kluft, um derentwillen zuvor die materiellen Objecte aufgegeben wurden, irgendwie geringer, wenn die betrachtete Vorstellung „im Geiste“ ist? Wir sahen doch schon soeben, dass dies nicht der Fall ist.

Aber allerdings, es ist der Fall, wenn man „im Geiste“ für gleichbedeutend hält mit „im Subjecte“, wenn man Geist mit Subject verwechselt. Sind die in Frage stehenden Vorstellungen und Gefühle im Subject, dann ist die ganze Kluft zwischen ihnen und dem Subject verschwunden und belastet uns nicht mehr.

Ähnliche Stellen, in denen die Verwechslung von Geist und Subject, wenn auch unklar, zu Tage tritt, finden wir Kap. 29 Anfang und Kap. 30 Anfang. Verräterisch ist hier wie in der oben zitierten Stelle namentlich der Umstand, dass Berkeley nur zwei Kategorien von Ideen sich gegenüberstellt, Ideen der äusseren Sinne, welche die materiellen Dinge darstellen, und selbstproduzierte, freie Ideen der Phantasie; dagegen fehlen die Ideen von geistigen Dingen, Ideen des inneren Sinnes. Warum fehlen sie? Weil derjenige, für den alles Geistige, eben weil es im Geiste ist, zugleich auch als im Subjecte bestehend gilt, weil dieser, sage ich, nicht erst eine innere, anschauende Funktion braucht, welche Geistiges betrachtet, das bedeutet, „es ins Subject hineinträgt“.

Die hier angeführten Gründe werden wohl genügen, das Vorhandensein der Verwechslung von Subject und Geist bei Berkeley zu sichern. Wir können uns nicht länger mit dieser episodischen Erörterung aufhalten, welche zu ihrer erschöpfenden Erledigung eine besondere Abhandlung für sich in Anspruch nehmen würde.

§ 27. In welcher Weise nur fördert die besprochene Verwechslung die O. d. s. V.?

Das ist unschwer einzusehen. Berkeley stellt die Vorstellungen und Gefühle, die nur im Geist sind, auf eine Stufe mit den subjectiven sinnlichen Vorstellungen, die im Subject sind. Die ersteren können im vollen realistischen Sinne Objecte heissen, und wenn Berkeley sagt, dass wir sie percipieren, so darf dieses Wort hier soviel bedeuten als anschaun oder betrachten. Kein Wunder also, dass er nun auch die letzteren, obgleich sie doch subjective Vorstellungen sind, zu Objecten macht und sie betrachten lässt.

§ 28. Aus all diesen Gründen geht mit grosser Gewissheit hervor, dass Berkeley die O. d. s. V. begangen hat, und dass bei ihm der Satz: „Die Ideen sind unsere Objecte“ nicht im immanenten Wortsinne aufzufassen ist. Kaum ist es noch nötig, darauf hinzuweisen, dass Berkeley in Kap. 36 die Ideen „affizieren“ (they are affecting) lässt, was man doch im Grunde nur von äusseren, d. i. realistischen Objecten sagen kann.

II. Berkeleys erkenntnistheoretischer Standpunkt.

§ 29. Die O. d. s. V. findet sich bei Berkeley auf jeder Seite, aber immer in der gleichen Form, so dass es keinen Sinn hätte, weitere Stellen zu zitieren. Desto wertvoller und bedeutender aber sind ihre Folgen für das ganze System, sie ist mit eine Hauptveranlassung des Berkeleyschen Idealismus, dem wir daher hier einige Aufmerksamkeit zuwenden müssen.

Berkeleys erkenntnistheoretischer Standpunkt lässt sich am besten als Immaterialismus bezeichnen. Dieser ist halb Realismus und halb Idealismus, ersteres nämlich auf dem Gebiete der geistigen, letzteres auf dem der materiellen Welt.

„Halber Idealismus! Das ist ein Unding!“ wendet man hier vielleicht ein. Man giebt entweder die Existenz einer mit uns zusammenhängenden Aussenwelt zu, dann ist man Realist, oder man leugnet sie, dann ist man Idealist. Sie zugleich zugeben und leugnen, das geht nicht an. Denn wenn derjenige, welcher einsieht, dass die objective und die subjective Welt sich nicht in allen Fällen und in jeder Beziehung decken, gleich „halber Idealist“ heissen sollte, so gäbe es überhaupt keinen Realisten; die teilweise Verschiedenheit beider Welten kennt ja auch der naive, unwissenschaftliche Mensch, da er den Begriff des Irrtums hat.

Das mag wahr sein, aber gerade bei Berkeley liegen besondere Umstände vor, derentwegen man seine Leugnung der materiellen Aussenwelt doch als einen teilweisen Idealismus auffassen muss. Diese Ansicht steht nämlich bei ihm ganz isoliert, sie und die Annahme der geistigen Aussenwelt bilden zwei

Gedankenkreise in seinem Geiste, zwischen denen es keine Verbindung giebt, und die, so sehr sie einander widerstreiten, sich doch nicht ins Gehege kommen.

Auf diese auffallende Thatsache wird wohl jeder Leser des Berkeley'schen Hauptwerks in der einen oder anderen Weise aufmerksam werden. Wenn man das Buch beginnt, glaubt man, einen ziemlich vollständigen Idealismus vor sich zu haben; manche der Gründe, mit denen die Verwerfung der materiellen Aussenwelt motiviert wird, sprechen ebenso gut gegen die geistigen Objecte — so z. B. die schon erwähnte Ansicht, dass die undenkenden Dinge leere Abstraktionen seien — und würden uns, wenn wir ihnen nachgingen, zum „konsequenten Solipsismus"*) führen.

Daher denn die „Überraschung" des Lesers bei der in Kap. 29 übermittelten „unerwarteten Nachricht"**), dass es ausser unserer Seele noch andere Seelen gebe. Hier springt Berkeley aus seinem idealistischen in seinen realistischen Gedankenkreis hinüber, und das Erstaunen des Lesers markiert eben die Unvermitteltheit beider.

Wie war es möglich, fragen wir, dass diese beiden Gedankengruppen so nebeneinander hergehen konnten, ohne sich gegenseitig zu stören? Wenn es erlaubt ist, mit einer Hypothese zu antworten, so würde ich sagen: Die Verwechslung von Geist und Subject hielt sie auseinander. Sie ermöglichte trotz der idealistischen Einwürfe gegen die objective Materie die Beibehaltung der objectiven geistigen Innenwelt, und von hier bis zur Annahme der objectiven Existenz der geistigen Welt überhaupt war der Weg nicht weit. Doch das ist, wie gesagt, eine Hypothese.

Da also die Leugnung der materiellen Aussenwelt in Berkeleys Denken isoliert dastand, dürfen wir sie einen teilweisen Idealismus nennen. Was ist damit gewonnen? Ist es nicht ein müssiger Streit um Worte, ob wir sie so oder anders nennen?

Doch nicht! Es ist uns darum zu thun, den bedeutsamen Einfluss zu ergründen, den die O. d. s. V. auf das Zustandekommen und die Gestaltung des Idealismus gehabt hat. Kann uns nun in dieser Hinsicht der Einfluss der O. d. s. V. auf Berkeley als Beispiel dienen? Dürfen wir, wenn wir beobachten, dass dieser Denkfehler an der Abstossung der materiellen wirklichen Dinge bei Berkeley beteiligt ist, daraus den Schluss ziehen, dass er einen Einfluss hat auf die Abstossung der wirklichen Dinge überhaupt, d. i. auf den Idealismus? Ja, wenn Berkeleys Lehre halber Idealismus ist, so dürfen wir es. Dies zu zeigen war die Absicht dieser Erörterung.

---

*) Liebmann, „Analysis der Wirklichkeit" Aufl. II S. 29. — Überweg, Anmerkungen zu Berkelys „principles" Nr. 42.

**) Liebmann, A. a. O. Ebenda.

Wenn ich im folgenden der Bequemlichkeit halber von der Leugnung des „wirklichen Dinges“ bei Berkeley spreche, so wird man mich nicht so missverstehen, als ob ich nicht wüsste, dass es sich bei Berkeley selbst nur um die materiellen, nicht um die geistigen wirklichen Dinge handelt; aber es ist uns eben um das allgemeine Gesetz und nicht um das einzelne Beispiel, um den Idealismus überhaupt und nicht um sein unvollkommenes Auftreten in der Berkeleyschen Philosophie zu thun.

III. Wirkungen der O. d. s. V. bei Berkeley.

§ 30. Worin, fragen wir weiter, besteht nun die Wirkung der O. d. s. V. auf das System Berkeleys.

Wir hatten oben das dreigliedrige, aus Subject, Object und wirklichem Ding bestehende System betrachtet, welches die Folge der O. d. s. V. war. Dasselbe finden wir auch bei Berkeley wieder, und zwar erkennen wir bei ihm sehr deutlich, wie infolge der O. d. s. V. das wirkliche Ding aufhören musste, als Object zu gelten. In Abschnitt XVIII heisst es bei ihm: „Durch unsere Sinne haben wir nur die Kenntnis unserer Sinnesempfindungen, aber die Sinne lehren uns nicht, dass Dinge ausserhalb des Geistes existieren“. (As for our senses, by them we have the knowledge only of our sensations, but they do not inform us, that things exist without the mind). Präziser würde dieser Satz lauten: „Wir erkennen unsere Ideen, aber wir erkennen nicht die Dinge“. Dieselbe Verwechslung von Substantialverhältnis und Erkenntnisbeziehung, von Haben und Erkennen, die Berkeley sagen lässt: „Wir erkennen die Ideen“, weil wir sie haben — dieselbe Verwechslung lässt ihn auch sagen: „wir erkennen die Dinge nicht“, weil wir sie eben nicht in uns haben (sondern vielmehr wirklich erkennen). Erkennen wir aber die Dinge nicht, so bedeutet das, sie sind nicht mehr Object, die Ideen sind jetzt Object an ihrer Stelle.

Wir hatten oben auch bereits gesehen, dass das alte Object, zum blossen „wirklichen Ding“ degradiert, in dem dreigliedrigen System eine sehr gefährdete Position hatte. Die alte Frage: „Wie kommt das Subject dazu, über sich hinaus auf das Object zu deuten?“ wurde dringender, da die Kluft zwischen dem Subject und dem alten Object durch das Dazwischentreten des neuen Pseudoobjects noch verbreitert wurde. War das wirkliche Ding einfach das Betrachtete, so schien es nicht so sehr verdächtig, war es ein geheimnisvolles Etwas hinter dem Betrachteten, dann musste man sich fragen: „Wie komme ich eigentlich zu diesem wirklichen Dinge?“ Und da sich in der That kein Grund für dasselbe finden lässt, musste man in Verlegenheit geraten, man musste sich skeptischen Gedanken nähern. Wenn es keine Wahrheit gab als diejenige, welche in der Erkenntnis des wirklichen

Dinges bestand, dann war die ganze Wahrheit sehr zweifelhaft. Berkeley selbst spricht dies aus (LXXXVIII): „So lange wir undenkenden Dingen eine Existenz zuschreiben, ist es uns nicht bloss unmöglich, mit Evidenz die Natur eines wirklichen undenkenden Dinges zu erkennen, sondern auch nur dies, dass ein solches existiere." (As long as we attribute a real existence to unthinking things, it is not only impossible for us to know with evidence the nature of any real unthinking being, but even that it exists). Ich sage nicht, dass die O. d. s. V. diese Zweifel schuf, sie haben vielmehr ihren Ursprung in den Erklärungsschwierigkeiten der realistischen Erkenntnis; aber ich glaube gezeigt zu haben, dass sie dieselben begünstigte.

Aus der Skepsis konnte man also anscheinend nur heraus, indem man eine andere Art der Wahrheit fand als die realistische, eine Art der Wahrheit, welch das wirkliche Ding nicht brauchte, so dass man sich dieses unbequemen Begriffs entledigen konnte; die reine immanente Wahrheit hätte sich bieten sollen, aber es fand sich nur ein Surrogat derselben (Kap. XXXVI), und dieses gewährte ebensowenig wie jene eine ausreichende Befriedigung für den realistischen Trieb des Menschen.

§ 31. Da führte dieselbe O. d. s. V., welche die Verlegenheit teilweise geschaffen hatte, auch deren Abhilfe herbei. Sie hatte ja einen Ersatz für das wirkliche Ding, nämlich ihr Pseudoobject. Das Erkanntwerden dieses Objects durch das Subject, das bot eine realistische Wahrheit ohne das wirkliche Ding, das bot alles, was man brauchte. Darin liegt ja eben das Wesen der O. d. s. V., dass sie zwischen Subject und subjectiver Vorstellung dasjenige Verhältnis herstellt, welche zu Recht nur zwischen Subject und äusserem Object besteht; sie ermöglichte es also, dieses letztere zu entbehren und doch jenes Verhältnis, die realistische Erkenntnisbeziehung, zu behalten. Wäre das alte Object aus dem Wagen der Erkenntnisbeziehung herausgefallen, als es noch dem Subject gleichberechtigt gegenüber sass, so hätte man es sicher vermisst und wieder einsteigen lassen. Aber es war verdrängt durch das Pseudoobject der O. d. s. V., es hatte, zum wirklichen Ding degradiert, auf dem Tritt des Wagens Platz nehmen müssen. Was Wunder, dass es bei einigen heftigen Sprüngen, die der Wagen machte, hinunterfiel, was Wunder, dass man sich auch nicht einmal nach ihm umsah, da ja sein Platz im Wagen besetzt war und das Subject Gesellschaft hatte!

Dieses Gleichnis soll u. a. verdeutlichen, dass die O. d. s. V. nicht die Ursache, sondern nur die Bedingung für den Abfall des wirklichen Dinges war. Die wirklichen Ursachen desselben, die Sprünge des Wagens, wurden bei Berkeley gebildet durch die Gründe, die er im ersten Teil seines Hauptwerks gegen die Annahme der „undenkenden Dinge" angiebt, und ferner durch theologische Rücksichten. Allein es kann fraglich sein, ob diese

directen Ursachen ohne Mithilfe der O. d. s. V. imstande gewesen wären, das wirkliche Ding abzuwerfen.

§ 32. Hätte Berkeley die O. d. s. V. mit ihrem realistischen Schein nicht gehabt, hätten ihm nach dem Verlust des wirklichen Dinges plötzlich die jedem Menschen fast unentbehrlichen Begriffe und Worte Object, Betrachten und Anschaun gefehlt — denn die entsprechenden immanenten Begriffe besass er ja noch nicht — so hätte er sich bei seinem Idealismus schwerlich beruhigt, er hätte sich gedrungen gefühlt, das verlorene Object wiederzugewinnen, und hätte dieses Ziel auf zwei Weisen erreichen können.

Erstens hätte er umkehren und die objective Materie wieder annehmen können; die Beibehaltung der objectiven Geisteswelt, der Begriff der „notions", denen er einen vollkommen realistischen Erkenntniswert gab, bauten ihm goldene Brücken für diesen Rückzug.

Oder noch wahrscheinlicher hätte er eine andere Wendung genommen. Berkeley nahm (Kap. 29) eine Verursachung und Leitung unserer sinnlichen Ideen durch Gott an. So realistisch nun zwar, wie wir auf den ersten Blick diesen Gedanken deuten möchten, ist er nicht. Man ist geneigt zu einer solchen Auffassung, dass unsere Ideen diejenigen Gottes anschauten und die letzteren Objecte der ersteren seien, ähnlich wie es Mallebranche in seinem occasionalistischem System behauptet. Dafür aber giebt Berkeley nirgends einen klaren Anhalt, er stellt zwischen unseren Ideen und Gott immer nur eine Kausal-, nirgends eine Erkenntnisbeziehung her, ja er verwahrt sich sogar gegen den Occasionalismus (Kap. 71 und 148). Hätte er dagegen die O. d. s. V. nicht gehabt und demgemäss ein Bedürfnis nach der Annahme äusserer, unseren sinnlichen Ideen entsprechender Objecte gehabt, so ist es wahrscheinlich, dass er den Occasionalismus nicht so von der Hand gewiesen hätte, sondern ein Anhänger desselben geworden wäre.

Man vergleiche hiermit die starke Betonung, die Berkeley in Abschnitt 35 und 36 darauf legt, dass sein System den Begriff der Realität nicht zerstöre. Diese Thatsache beweist einerseits, wie lebhaft das realistische Gefühl in Berkeley war, und andererseits, dass er die Befriedigung desselben in einer dem Occasionalismus sehr ähnlichen Weise suchte.

§ 33. Wir haben gesehen, wie mit Hilfe der O. d. s. V. das alte Object abgestossen und das neue Pseudoobject als Ersatz an seine Stelle gesetzt worden ist. Ist der Idealismus, dessen Entstehen wir so beobachtet haben, nun über alle Bedenken hinaus? Nein, denn es erhebt sich noch eins: Ob das Pseudoobject nicht an denselben Fehlern leidet, derentwegen das alte Object aufgegeben wurde.

Die Frage: „Wie kommt das Subject dazu, über sich hinaus auf ein Object zu weisen?" hatte Zweifel erregt, welche die

direkte Veranlassung des Idealismus und der Abstossung des wirklichen Dinges geworden waren. Aber der nun eintretende Idealismus hatte ja wieder Subject und Object. Mussten sich denn nicht hier dieselben Zweifel wieder regen?

Nein, denn zwischen dem neuen Subject und Object herrschte ja unmittelbares Erkennen, welches, wie wir sahen, mit der O. d. s. V. jederzeit verknüpft ist; zwischen ihnen lag also keine Kluft, die erst zu überbrücken gewesen wäre.

Berkeley selbst spricht allerdings nirgends vom unmittelbaren Erkennen, aber er behauptet, mit dem Abfall des wirklichen Dinges oder der Materie sei der Skeptizismus beseitigt. Damit deutet er schon an, dass das Erkanntwerden der Ideen durch die Seele keine Zweifel biete, dass es unmittelbar sei. Denn das war eben der Erfolg dieser Unmittelbarkeit, zu verhindern, dass die Zweifel an der realistischen Erkenntnisbeziehung bei dem neuen Subject und Object aufs Neue hervortraten.

Auch hier haben wir wieder die Wirkung der O. d. s. V. Freilich wirkt sie nicht direct, aber sie bestellt ihren Untergebenen, das unmittelbare Erkennen, zum Schutze und zur Erhaltung des von ihr teilweise geschaffenen Idealismus.

IV. Was wissen wir jetzt über das allgemeine und gesetzmässige Verhalten der O. d. s. V.?

§ 34. Vergegenwärtigen wir uns nun noch einmal im allgemeinen die beiden Hauptmomente der Einwirkung der O. d. s. V. auf den Idealismus.

1) Die O. d. S. V. verfälschte den Idealismus. Wir hatten im § 8 gesehen, dass es innerhalb des Idealismus kein Object im realistischen Wortsinne geben könne. Die O. d. s. V. aber führt ein solches Object in ihn ein und verwandelt ihn in einen realistisch schillernden Pseudoidealismus.

2. Die O. d. s. V. ermöglichte oder wenigstens beförderte den Idealismus, und zwar gerade dadurch, dass sie ihn verfälschte. Denn durch ihr Pseudoobject befriedigt sie scheinbar den realistischen Trieb des Menschen und bringt dessen Einspruch zum Schweigen.

§ 35. Der Realist und der Idealist werden sich diesem Faktum gegenüber verschieden verhalten. Der erstere wird aus demselben ebenso wie aus den beständigen Rückfällen des Idealismus in den Realismus den Schluss ziehen, dass sich der reine fehlerfreie Idealismus gar nicht denken lässt; er wird hierin eine aposteriorische Bestätigung seiner apriorischen Bedenken gegen denselben erblicken. Der Idealist wird nicht so weit gehen, aber es doch sonderbar finden, dass das Zustandekommen des modernen Idealismus gerade von einem Denkfehler unterstützt wurde; er wird hierin einen der Fälle sehen, in

welchen falsches Rechnen zufälligerweise ein richtiges Resultat geliefert hat.

§ 36. Hier wird man nun vielleicht fragen: „Wenn in der neueren Philosophie die O. d. s. V. zum Zustandekommen des Idealismus nötig war, warum hat der antike Idealismus sie nicht gebraucht?

Ich antworte: Weil der antike Idealismus ganz anders geartet war und ganz andere Ziele verfolgte als der moderne. Seine Tendenz war eine negative; Parmenides und Plato wollten das sinnliche Erkennen entwerten, um das Denken im Werte zu steigern. Dass man sich aber, wenn man ein Erkennen aufheben will, keine Sorge deswegen macht, weil man die Objecte desselben verloren hat, das liegt wohl auf der Hand. Demgegenüber war die Tendenz des modernen Idealismus eine positive; er wollte ein Erkennen schaffen, das besser, zweifelloser war als das früher angenommene, und darum durfte er dem realistischen Bedürfnis nicht ins Gesicht schlagen, darum brauchte er ein realistisches Object.

Hume.

§ 37. Bei Hume kann ich mich kurz fassen, die O. d. s. V. hat sich auf ihn fast garnicht übertragen. Nur einmal, im 12. Abschnitt seines „Inquiry concerning human understanding“ zahlt auch er ihr seinen Tribut. Dort heisst es: „Kein Denkender hat je bezweifelt, dass die Gegenstände, welche wir betrachten, wenn wir sagen „„Dies Haus und dieser Baum““, nur Vorstellungen der Seele sind und flutende Bilder oder Darstellungen von Gegenständen, welche gleichförmig und selbständig bleiben“. (No man who reflects ever doubted, that the existence which we consider, when we say: this house and that tree, are nothing but perceptions in the mind and fleeting copies or representations of other existences, which remain uniform and independant). Auf Humes Gedanken hat dieser Fehler keinen Einfluss geübt.

Kant.

I. Vorbereitung.

§ 38. Bei keinem anderen Philosophen hat die O. d. s. V. eine so grosse Bedeutung erlangt als bei Kant; bei ihm sind es teilweise die wesentlichsten Stücke des ganzen Systems, die von ihr beeinflusst worden sind.

Aber gerade bei ihm beginnt der Fehler sich auch zu korrigieren, indem die Worte Object, Erkennen u. s. w. in ihre immanente Bedeutung übergehen.

Dieser Uebergang macht die genannten Worte zweideutig, so dass es unmöglich ist, im einzelnen Falle zu bestimmen, ob der Satz „Die Erscheinung ist unser Object" eine O. d. s. V. in sich schliesst oder nicht. Den Schwierigkeiten, welche sich infolgedessen unserer Untersuchung und Darstellung entgegenstellen, glaube ich am besten dadurch aus dem Wege zu gehen, dass ich zunächst die O. d. s. V. bei Kant motiviere und der Form nach nachweise, ohne auf etwas Anderes Rücksicht zu nehmen, und dass ich erst hinterher die Frage aufwerfe: „Wie weit ist das Gesagte im Hinblick auf die Korrektur des Fehlers einzuschränken?

II. Nachweis und Gründe der O. d. s. V. bei Kant.

§ 38. Wie gelangte Kant zur O. d. s. V.?

Abgesehen davon, dass er sie von Locke und Berkeley übernahm, scheint ihn namentlich die Zweideutigkeit des Wortes „Erscheinung" dazu verleitet zu haben. Gleich den anderen, in § 14 genannten Bezeichnungen des Erkennens kann auch dieses Wort ebensogut das Object wie die subjective Vorstellung bedeuten. Nenne ich z. B. das Fieber ein blosses Symptom, eine Erscheinung der Schwindsucht, so denke ich an das Object; sage ich, die Erscheinung der Aetherschwingungen sei Licht und Farbe, so denke ich an die subjective Vorstellung. Indem nun Kant diese beiden Bedeutungen mit einander verwechselte und da, wo die „Erscheinung" subjective Vorstellung war, von ihrem Erkanntwerden sprach, gelangte er zur O. d. s. V.

Wenn Kant (Aesth. § 1 Abs. 2) von der Wirkung des Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit spricht, und wenn er dann fortfährt: „Der Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung", so scheint er hier an die objective Bedeutung des Wortes gedacht zu haben. Aber weiterhin (Aesth. § 3 Ende) heisst es: „Der — Begriff der Erscheinungen — ist uns eine kritische Erinnerung, dass —, was wir äussere Gegenstände nennen, nichts Anderes als blosse Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sind". Hier und im Grunde überall in der „Kritik der reinen Vernunft" bezieht sich das Wort Erscheinung auf die subjective Vorstellung. Trotzdem heisst es weiter (Aesth. § 7 Ende): „dass alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei". Hier also ist die subjectiv gemeinte Erscheinung Object, und zugleich tritt hier die O. d. s. V. so drastisch als nur irgend möglich hervor. Denn Vorstellung und Erscheinung bedeuten ja bei Kant genau dasselbe. Noch weiter aber geht eine Stelle am Ende desselben Absatzes: „Denn wir würden auf allen Fall doch nur unsere Art der Anschauung, d. i. unsere

Sinnlichkeit vollständig erkennen". Hier fehlt sogar der verhüllende Doppelsinn des Wortes Erscheinung, der Widersinn der O. d. s. V. ist an dieser Stelle unmöglich zu verkennen.

§ 40. Wie Berkeley fasst auch Kant, weil er das Haben der Vorstellung mit dem Erkennen verwechselt, das wirkliche Erkennen nicht als solches auf, eben weil es kein Haben ist. So sagt er („Deduction der reinen Verstandesbegriffe" Aufl. I No. 3 Abs. 10): „Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände, die uns unmittelbar gegeben werden können". Sie sind aber „selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann." Hier haben wir auch gleich wieder die drei Glieder Subject, Pseudoobject und wirkliches Ding, welches letztere, da es infolge der O. d. s. V. zu einem unerkannten, geheimnisvollen Etwas = x geworden ist, auf dem Aussterbeetat steht. (Siehe hierzu § 7.)

§ 41. Da die O. d. s. V. bei Kant mit solcher Offenheit auftritt, so ist es nicht zu verwundern, wenn sich bei ihm das Gefühl lebendig erhält, dass das Pseudoobject eigentlich nur die subjective Vorstellung sei, und sich in dem unmittelbaren Erkanntwerden des ersteren äussert. So heisst es denn, das Object, die Erscheinung, sei im Subject und werde von diesem unmittelbar erkannt. Es wurde schon oben gezeigt, wie diese Anschauung dem Wesen des Erkennens widerspricht, welches ja gerade in dem Auseinander von Subject und Object wurzelt. Sie ist in der That nur aus unserem Denkfehler zu erklären und stellt eine Art halber Selbstkorrektur desselben dar. Die durch die O. d. s. V. vom Subject gleichsam losgerissene, aus ihm herausgezogene subjective Vorstellung wird wieder in dasselbe hineingetragen, ohne doch den Titel Object zu verlieren.

Einschlägige Stellen finden sich in der „Kritik des vierten Paralogismus" Abs. 5: „Sie (die Gegenstände) sind nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist." Zu vergleichen sind hier auch die gleich näher zu erwähnenden Zeilen aus der „Deduction der reinen Verstandesbegriffe".

Auch hier wieder darf aber nicht unerwähnt bleiben, dass Kant vielleicht auch an die rechtmässige Unmittelbarkeit des immanenten Erkennens denkt.

§ 42. Die O. d. s. V. nun und das unmittelbare Erkennen geben Anlass zu der merkwürdigen Ansicht — oder sagen wir lieber: zu dem merkwürdigen Ausdruck —, dass das Object zur Form die apriorischen, d. h. dem Subject angehörigen Anschauungen und Begriffe habe.

Wollte man hier Kant beim Wort nehmen, so würde in der That ein directer Widersinn herauskommen. Eine Form, welche meinem Geiste angehört und nur in ihm besteht, soll Form des Objects sein, welches doch eben als Object mir gegenüber stehen

und ausser mir sein müsste (§ 5)! Das wäre ja ganz so, als wenn ich sagen wollte: „Der Rock, den ich anhabe, befindet sich im gegenüberliegenden Hause."

Indessen findet man bei näherer Betrachtung, dass hier die Abstrusität doch mehr im Worte liegt. Es ist ja doch eben falsch, dass die Erscheinung (realistisches) Object ist; sie ist nur das, was wir subjective Vorstellung genannt haben, und kann darum sehr wohl in den apriorischen Formen des Subjects erscheinen.

Die Ansicht von den apriorischen Formen des Objects berührt sich mit dem durch die O. d. s. V. hervorgebrachten „unmittelbaren Erkennen". Auch bei diesem liegt ja der Fehler hauptsächlich blos in dem Worte „Erkennen", denn wenn das sogenannte „Erkannte" in Wahrheit nur die subjective Vorstellung ist, so ist diese ja in der That „im Subject" und diesem „unmittelbar". In beiden Ansichten ist es also nur die Bezeichnung der subjectiven Vorstellung als „Object" oder als „Erkanntes", welche als Fehler erscheint.

Daher treten denn die „apriorischen Formen des Objects" auch gemeinsam mit dem „unmittelbaren Erkennen" auf, wie folgende Stelle beweist: „Nehmen wir sie (Begriffe a priori) aus uns selbst, so kann das, was blos in uns ist, die Beschaffenheit eines von uns unterschiedenen Gegenstandes nicht bestimmen." Aber die „Erscheinungen machen einen Gegenstand aus, der blos in uns ist, weil eine blosse Modifikation unserer Sinnlichkeit ausser uns garnicht angetroffen wird" (Kr. d. r. V. Aufl. I. Ded. der rein. Verst. begr. Abschn. 3 Summarische Vorstellung).

Hier schliesse sich eine längere Reihe von Stellen an, die die apriorische Form des Objects aussprechen: „Unsere Erörterung lehrt die Realität (d. i. objective Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann" (Ästh. § 3 drittletzter Abs.). „Die Zeit ist nur von objectiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen" (Ästh. § 6 c). „Alle Dinge, als Erscheinungen (Gegenstände der sinnlichen Anschauung) sind in der Zeit" (Ebenda). „Form der Anschauung des Gegenstandes, welche — im Subjecte — gesucht werden muss, gleichwohl aber der Erscheinung zukommt" (Ästh. § 7 Abs. 2). „objectiv gültige Anschauung a priori" (§ 7 Abs. 3 Ende). „subjective Bedingungen des Denkens sollten objective Gültigkeit haben" (Transsc. Analytik § 13 vorletzter Abs.).

III. Korrektur der O. d. s. V., Wandlung des Objectbegriffs.

§ 43. Bis hierher haben wir die O. d. s. V. bei Kant der Form nach nachgewiesen, ohne zu fragen, ob der Fehler sich auch dem Inhalt nach an den zitierten und ähnlichen Stellen findet. Wir wissen, dass dies noch zweifelhaft ist, da bei Kant

eine Verschiebung der Begriffe stattfindet, vermittelst deren die Worte „Unsere Vorstellungen sind unsere Objecte" einen richtigen, fehlerfreien Sinn bekommen.

Auch die Natur dieser Verschiebung kennen wir bereits; sie besteht in dem Übergange des realistischen Object- und Erkenntnisbegriffs in den entsprechenden immanenten Begriff. Sobald man diesen an die Stelle des ersteren setzt und unter „Object" unsere subjective Vorstellung resp. deren Inhalt, unter „Erkennen" und „Wissen" des Produzieren und Haben derselben versteht, so korrigieren sich, wie leicht einzusehen ist, die O. d. s. V. und das „unmittelbare Erkennen" in allen ihren verschiedenartigen Erscheinungsweisen.

Die genannten Begriffe hängen zusammen; gelangt man zu dem immanenten Objectbegriff, so hat man damit unmittelbar auch den immanenten Begriff des Erkennens und Wissens. Unsere Aufgabe, die Korrektur der O. d. s. V. bei Kant einzusehen, reduziert sich also auf den Nachweis, wie bei ihm der Objectbegriff seine immanente Form annahm.

§ 44. In der Wandlung des Objectbegriffs bei Kant lassen sich drei Phasen unterscheiden, welche sämmtlich noch in der „Kritik der reinen Vernunft" vertreten sind. Wir wollen sie nacheinander betrachten.

1. In der ersten Phase hat das Wort „Object" noch seine alte, realistische Bedeutung. „Transscendentes Object", „Gegenstand an sich" wird gleichbedeutend gebraucht mit „Ding an sich". Nicht wegzuleugnen ist auch der realistische Sinn des Ausdrucks, dass der Geist von den Gegenständen „affiziert" werde. Denn wenn man versucht hat, das Wort „affiziert werden" so auszulegen, als wenn es einfach „anschaun", „sinnlich erkennen" im immanenten Wortsinn bedeute, so heisst das doch eigentlich der deutschen Sprache Gewalt anthun.

§ 45. 2. Wenden wir uns nun zu der zweiten Phase in der Wandlung des Objectbegriffs bei Kant: dieselbe ist recht kompliziert, und daher wird es der Klarheit zuträglich sein, wenn wir uns hier dem Ziel nicht mit einem Male, sondern in zwei Absätzen nähern und zunächst nur ein Teilziel ins Auge fassen.

Eine Stelle, an welcher der Übergang des Wortes „Object" in eine neue Bedeutung ganz markant hervorzutreten scheint, findet sich Kr. d. r. Vern. Aufl. I. Ded. der rein. Verst. begr. Abschnitt II 3 Abs. 4. Dort heisst es: „Wir finden also, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geradewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind."

Zweierlei kann dawider sein, dass wir unsere Vorstellungen beliebig bilden. 1. Das Object, das erkannte Ding. 2. Die

innere, apriorische Gesetzmässigkeit unseres Denkens und Anschauns.

Entsinnen wir uns aber hier der Ausführungen in § 10 dieser Schrift, so zeigt sich, dass diese beiden Faktoren unseres Erkennens noch etwas Anderes gemeinsam haben als den Zwang, den sie auf unser Denken ausüben. Sie sind es nämlich, die unsere Vorstellungen wahr machen; das äussere Object giebt ihnen realistische, die innere Gesetzmässigkeit immanente Wahrheit.

An welche Wahrheit denkt Kant hier? Es scheint, an beide. Denn wenn er das, was da Zwang ausübt, Gegenstand nennt, meint er dem Anschein nach realistische, wenn er aber zufügt, dass es die Vorstellungen a priori bestimme, meint er immanente Wahrheit.

Hier also haben wir den Übergang, den wir suchen. Kant giebt zunächst dem Worte „Object" die zweideutige Definition: „Das, was wahr macht", und dann denkt er nicht, wie es zuvor üblich war, an die realistische, sondern an die immanente Wahrheit.

Was ist nun das, was im immanenten Sinne wahr macht und also Object heissen müsste? Zunächst wären es die Kategorien, die den inneren Zwang ausübenden Verstandesgesetze*). Und da die Kategorien bei der Synthesis der Erscheinungselemente ja nur Organ der transscendentalen Apperzeption sind, so verdiente in letzter Instanz diese, also das Subject, den Namen Object**); in der That ein etwas schwer fassbarer Gedanke!

§ 46. Hier haben wir das erreicht, was vorhin als unser Teilziel bezeichnet wurde. Die dargelegte neue Bedeutung des Wortes „Object" ist mehrfach als die endgültige bei Kant angesehen worden; allein ein eingehenderes Studium der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" zeigt uns, dass dieselbe zwar nicht gerade falsch, aber einseitig und unvollkommen ist, und dass unsere bisherige Ausführung der Berichtigung und Ergänzung bedarf. An der Stelle der „Kritik", von welcher wir ausgegangen sind, hat Kant sich zu Ungunsten der Deutlichkeit etwas gar zu kurz ausgedrückt.

Das Object oder der Gegenstand wird von Kant beschrieben als ein x, das den Erscheinungen „korrespondiert" und das „für uns nichts ist" (Ded. Aufl. I Abschn. II 3 Abs. 5). Von der transscendentalen Apperzeption aber lässt sich doch kaum sagen, sie sei für uns Nichts, denn sonst könnte Kant sie nicht

*) Demnach identifiziert Windelband (Präludien S. 135) „Gegenstand" mit „Regel der Vorstellungsverknüpfung".

**) Hieran scheint Cohen zu denken, wenn er sagt (Kants Theorie der Erfahrung Aufl. II S. 363): „Beide (das transscendentale Subject und das transscendentale Object) sind als Seiten desselben transscendentalen Gegenstandes wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei = x."

in seine Erfahrungstheorie einführen, und noch weniger kann sie den Erscheinungen korrespondieren, weil sie ihnen nicht ähnlich ist. Weiterhin (ebenda vorletzter Absatz) heisst es, die Kategorien (Begriffe oder Regeln des Verstandes) „bestimmen der Anschauung einen Gegenstand“. Dieser Ausdruck wäre doch ausserordentlich geschraubt, wenn die Kategorien selbst das Object der Anschauung wären. Und wären sie das, wie könnte Kant sie (Ded. Aufl. II § 22) als die Begriffe bezeichnen, „dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird“? Sollen sie etwa Gegenstand sein und sich selbst als solchen denken?

An den erwähnten Stellen betrachtet Kant offenbar nicht die Kategorie oder die transscendentale Apperzeption als Object, sondern er denkt noch an das alte, realistische Object: denn nur von diesem lässt sich sagen, es korrespondire der Erscheinung. Kant scheint also in dieser zweiten Phase der Wandlung des Objectbegriffs zwei solche Begriffe nebeneinander anzunehmen, nämlich das realistische und das Kategorie-Object.

Wie kam das? — Daher, dass Kant zwei nahezu entgegengesetzten Thatsachen oder Annahmen gleichzeitig Rechnung tragen wollte.

Er hatte den Begriff der immanenten Wahrheit entdeckt und glaubte, dass die Erfahrungsthatsachen nur diese und nicht die realistische besässen; der Begriff der immanenten Wahrheit aber zog den des Kategorie-Objects nach sich, wie wir oben gesehen haben. Auf der anderen Seite aber verkennt Kant auch nicht die Thatsache, dass es einen apriorischen realistischen Trieb im Menschen giebt, welcher uns zur allgemeinen und notwendigen Annahme eines äusseren Objects treibt; und so fand auch dieses realistische Object eine Stelle im System. Freilich durfte Kant als Idealist nicht zugeben, dass der realistische Trieb uns zur Wahrheit führe, und so durfte auch dieses zweite Object nur ein fiktives, ein allgemeiner und notwendiger Schein sein.

Kommen wir nun endlich zu der Gesamtansicht dieser zweiten Phase, zu dem vermittelnden Resultate so widerstreitender Rücksichten und Voraussetzungen, wie ich es aus der „Deduktion“ herauslesen zu können glaube:

In unseren Vorstellungen ist ein Zwang, der uns nötigt, sie so und nicht anders zusammenzusetzen. Dieser Zwang einigt, synthesiert sie. Als Ursache desselben wird ein äusserer Gegenstand angenommen („Gegenstand wird als das angesehen, was dawider ist, dass unsere Vorstellungen beliebig bestimmt sind“), auf den die geeinigte Vorstellung bezogen wird. Aber dieser äussere Gegenstand ist nur ein hinzugedachtes Phantom, ein nichtssagendes x*) („immer einerlei = x“, „für uns nichts“,

*) Wenn hier „das Ding an sich“, der „transscendente Gegenstand“ im Anschluss an Kants eigene Worte ein Phantom genannt wird, so ist dabei nicht zu vergessen, dass dieser Ausdruck nur in der theoretischen Philosophie,



„selbst nicht mehr angeschaut“, „Grenzbegriff“). Das, war eigentlich den einenden Zwang auf unsere Vorstellungen ausübt, ist die Kategorie resp. die transscendentale Apperzeption. Diese müsste also eigentlich Object heissen, denn sie ist ja die wirkliche Ursache der Vorstellungsverknüpfung. Infolgedessen ist sie aber auch zugleich Ursache des Objectphantoms („bestimmt der Anschauung ihren Gegenstand“), welches ja gerade wegen der Vorstellungseinheit und zur Erklärung derselben angenommen wurde; sie führt jenes sich immer gleich bleibende x gewissermassen mit sich und fügt es der Erscheinung hinzu, so dass sich mit einer allerdings etwas schiefen Ausdrucksweise sagen lässt, dass durch sie „überhaupt ein Gegenstand gedacht werde“, der durch Übertragung auf die Erscheinung zum speziellen Gegenstand werde.

Bei einer solchen Auffassung des Gegenstandsbegriffs scheinen sich mir nahezu alle die dunklen Stellen zu erhellen, an denen die „Deduction der reinen Verstandesbegriffe“ so reich ist.

„Die Kategorie müsste eigentlich Object heissen; In diesem eingeschränkten Sinne darf man wohl das Kategorieobject unseres Teilzieles gelten lassen; denn die Untersuchung des Kantischen Gedankenganges führt mit einer gewissen Notwendigkeit zu dem Begriffe des Kategorie-objects. Allein wie weit Kant selbst auf denselben eingegangen ist, das lässt sich nach seinen Aeusserungen schwer entscheiden; selbst die oben zitierte Stelle, aus der wir das Kategorie-Object gewonnen haben, ist, wie schon bemerkt, alzu kurz und unklar.

Jedenfalls ist nicht das Kategorie-object, sondern das hinzugedachte Objectphantom sozusagen das offizielle Object dieser Phase, und dieses entspricht, trotz der Berührungspunkte, die es mit dem immanenten Objectbegriffe schon besitzt, im Ganzen doch noch dem realistischen

§ 47. 3. Wenden wir uns nun zu der dritten Phase in der Wandlung des Kantischen „Gegenstandes“, zu der immanenten Form desselben. Vorausgeschickt muss aber werden, dass, wenn ich hier die dritte Phase aus der zweiten sich entwickeln lasse, dieses Nacheinander hypothetisch ist. Es kann auch sein, dass die Objectbegriffe der beiden Phasen trotz ihrer inhaltlichen Verschiedenheit nebeneinander in Kants Denken entstanden und bestanden, ohne deutlich von einander gesondert zu werden, und dass das, was ich hier als Uebergang des einen in den anderen darstelle, in Wahrheit nur ein Moment der Verbindung und Vermischung beider war — ein begriffliches und logisches, nicht ein historisches Uebergehen.

---

für das Erkennen des Intellects anwendbar ist. Im Gebiete des Praktischen und für den Glauben, für das moralische Gefühl, ist ja bekanntlich jenes x nichts weniger als ein Phantom.

Der Uebergang vom Objectphantom zum immanenten Objectbegriff, von dem Bezogen-sein der Vorstellung auf ein Object zum Object-sein derselben war leicht; es lag schon in dem Doppelsinn des Wortes Objectivität. So bezeichnet man einerseits das Object-sein eines Dinges, aber man spricht auch von objectiven Vorstellungen im Gegensatz zu blos subjectiven Produkten der Phantasie; hier sind die Vorstellungen nicht selbst Object, sondern sie sind nur auf ein solches bezogen, und darum heissen sie objectiv.

Sprach Kant in der zweiten Phase von Objectivität oder objectiver Gültigkeit der Erscheinung, so dachte er an das Bezogen-sein derselben auf das Objectphantom; aber sehr leicht konnte diese Bedeutung des Wortes dem Denkenden unbewusst in das Object-sein der Erscheinung übergehen; und damit war die dritte Phase, das immanente Object, gewonnen. Die durch die Kathegorien synthesierte, die im immanenten Sinn wahre Erscheinung war nun selbst Object.

Am deutlichsten wird der Uebergang bei dem Worte „Realität". Man kann auch subjective nur auf ein Object bezogene Vorstellungen real nennen, wie wir schon in § 7 beobachtet haben, und in diesem Sinne fasst Kant das Wort auf, wenn er („Deduction" Aufl. I, Abschnitt II 3 letzter Absatz) sagt; „Beziehungen auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität". Real ist hier identisch mit wahr. Aber das ist doch nur eine seltene Nebenbedeutung des Wortes; in der weitaus grössten Zahl der Fälle wird es vom Object selbst ausgesagt, und wenn es heisst, die synthesierte Erscheinung besitze objective Realität, so liegt es am allernächsten, anzunehmen, dass die Erscheinung, unser Vorstellungsinhalt, selbst Object heissen und nicht nur auf ein solches bezogen sein solle. Ich glaube, so liest Jeder seinen Kant, und so wird sich Kant wohl auch selbst gelesen haben.

§ 48. Die Zweideutigkeit der Worte objectiv und real bildete den Weg, die Brücke zum immanenten Objectsbegriff, aber sie begründet noch nicht die Entstehung desselben, den Uebergang der zweiten in die dritte Phase. Fragen wir nach den Gründen, so lässt sich anführen, dass es eine ziemlich unnatürliche Annahme war, die Erscheinung solle erst durch Beziehung auf ein hinzugedachtes Phantom „Erkenntnis" werden („Deduction" Aufl. II, § 17 Abs. 2). Es lag nahe, dieses Phantom aus dem Spiele zu lassen, und wenn es dann noch hiess, die synthesierte Erscheinung sei objectiv, so konnte damit nur gemeint sein, sie sei selbst Object.

Doch der eigentliche Grund der Entstehung des immanenten Objectbegriffs scheint mir tiefer zu liegen; ich glaube, die O. d. s. V. spielte hier wieder eine bedeutsame Rolle. In ihr hiess ja die Erscheinung, die subjective Vorstellung „Object". Einerseits nun drängte dies dahin, dass die synthesierte Erscheinung nicht

nur auf ein Object bezogen, sondern selbst als solches aufgefasst werde, andererseits besass die O. d. s. V., gerade weil sie bei Kant mit äusserster Schroffheit auftritt, die Tendenz, sich selbst zu korregieren, indem in dem Satze „meine subjectiven Vorstellungen sind meine Objecte" das Wort „Object" einfach als „(synthesierte) Vorstellung" aufgefasst wurde, wodurch der Satz sich in ein identisches und darum einwandfreies Urteil verwandelte. So drängte die O, d. s. V. auf den Begriff des immanenten Objects hin, und wenn dieser ihr einen richtigen Sinn verlieh, so können wir darin eine teilweise Selbstkorrektur des Denkfehlers erblicken.

§ 49. Wenden wir uns nun zu dem Nachweise, dass der immanente Objectbegriff bei Kant vorhandun sei. Freilich scheint es vielleicht ein wenig übergründlich, die ausgemachte Thatsache, dass Kant den synthesierten Inhalt unserer Vorstellungen Object nennt, noch umständlich nachweisen zu wollen; wozu offene Thüren einrennen!

Aber bei näherer Betrachtung zeigt es sich, dass die Thür ziemlich fest verschlossen ist. Wo finden sich denn Stellen, an denen der Begriff des immanenten Objects uns klar entgegentritt? Diejenigen Sätze, in denen es schlechtweg heisst, die Erscheinung sei unser Object, können wir ja als Beleg nicht gebrauchen, weil es sich hier ebensogut um eine O. d. s. V. als um das immanente Object handeln kann. Die Stellen, die wir zu suchen haben, müssen die Erscheinung darum Object nennen, weil sie synthesiert, weil sie den Kategorien unterworfen ist, denn nur dann haben wir die Gewissheit, dass das Wort „Object" keinen realistischen Sinn besitzt,. (§ 51). An solchen Stellen jedoch ist Mangel.

„Aber enthält denn nicht die Deduction der reinen Verstandesbegriffe, sowohl in der ersten wie in der zweiten Auflage, den immanenten Objectbegriff?" Man scheint denselben allerdings oft, vielleicht sogar meistens aus derselben herauszulesen, aber man sehe die „Deduction" nur auf diesen Punkt hin genauer durch, und man wird mit Erstaunen bemerken, dass in ihr (mit Ausnahme einer einzigen noch zu erwähnenden Stelle) von dem immanenten Object gar keine Rede ist. Durchgehends heisst es, die Erscheinung oder Anschauung werde durch ihre Synthesierung vermittelst der Kategorien „auf einen Gegenstand bezogen" oder „in einen Begriff vom Object vereinigt." Wohlgemerkt, nicht zum Object wird sie vereinigt, sondern zum Begriff eines Objects; die geeinte Erscheinung ist nicht selbst Object, sondern begreift ein solches, wird auf dasselbe bezogen. Wenn man hier nicht, wie es namentlich für den befangenen Leser sehr verführerisch ist, über das wichtige Wort „Begriff" achtlos hinweggeht, so merkt man, dass man es hier mit der zweiten und nicht mit der dritten Phase des Objectbegriffs zu thun hat.

Dass ferner die „Objectivität", „objective Gültigkeit", „objective Realität" der Erscheinung ebensogut ihre Beziehung auf das Objectphantom wie ihr Object-sein bezeichnen kann, haben wir schon gesehn. Wie gesagt, in der „Deduction" findet sich das gesuchte „immanente Object" fast garnicht.[1])

§ 50. Ist demnach die Annahme, dass Kant diesen Begriff gehabt habe, überhaupt grundlos? Nein, es lassen sich doch einige Gründe für dieselbe ins Feld führen. Es giebt nämlich wenigstens eine Stelle in der „Deduction", welche die Vorstellungen selbst um ihrer Einheit willen Object nennt (Aufl. I Abschn. II 4 letzter Absatz). Sie lautet: „Bedenkt man aber, dass diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, — blos eine Menge von Vorstellungen des Gemüts sei, so wird man sich nicht wundern, sie blos in — der transscendentalen Apperzeption in derjenigen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Object aller möglichen Erfahrung, d. i. Natur heissen kann." Ferner nennt Kant (Aesth. § 1 Abs. 2) die noch nicht synthesierte Erscheinung „unbestimmten Gegenstand." Danach müsste er die synthesierte als bestimmten Gegenstand auffassen.[2]) Schliesslich deutet, wie schon erwähnt wurde, der Ausdruck „Realität" auf das Object-sein der Erscheinung.

Diese Gründe machen es wenigstens wahrscheinlich, dass Kant schon den immanenten Objectbegriff gehabt habe; sehr zuverlässig aber sind sie nicht, und es kann daher nicht für ausgeschlossen erachtet werden, dass der Begriff sich erst bei den Nachfolgern Kants gebildet habe und diese ihn erst in die „Kritik der reinen Vernunft" hineingelesen haben. Für uns ist übrigens diese Frage belanglos. Der Begriff des immanenten Objects und seine Korrektur der O. d. s V. ändert sich nicht, ob er nun in mehreren oder nur in einem Kopfe, ob er bei Kant oder erst bei seinen Nachfolgern entstanden ist; für den Kantforscher dagegen dürfte die Frage von Interesse sein.

§ 51. In § 49 wurde gesagt: „Die Stellen, die wir zu suchen haben, (um das Vorhandensein des immanenten Objectbegriffs bei Kant nachzuweisen) müssen die Erscheinung darum Object nennen, weil sie synthesiert, weil sie den Kategorien unterworfen ist." Ist denn das richtig? Wenn der Satz: „Die Vorstellung ist Object eine O. d. s. V. sein soll, warum

---

[1]) Ein namhafter Kantphilologe zitiert Kant's Satz „Object aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist" und knüpft daran die Worte: „Und diese Vereinigung des Mannigfaltigen kraft des Begriffs zum Gegenstande führt zugleich zum Selbstbewusstsein." Hier sieht man deutlich wie die dritte Phase in die zweite hineingelesen wird.

[2]) Dieser Grund wird freilich sehr entwertet durch den Zusammenhang, in dem die Stelle steht. Derselbe macht es nämlich wahrscheinlich, dass das Wort „Gegenstand" hier realistisch gefasst wird, wir es also mit einer ganz echten O d. s. V. zu thun haben (§ 39).

nehmen wir denn in dem anderen Satze: „Die synthesierte Vorstellung ist Object" den einwandfreien immanenten Objectbegriff an? Es ist einleuchtend, dass wir es hier mit der Kernfrage dieses ganzen Abschnitts über eie Korrektur der O. d. s. V. zu thun haben.

Sie ist folgendermassen zu beantworten: Durch den Zusatz „synthesiert" wird die als Object bezeichnete Vorstellung näher beschrieben und spezialisiert und dadurch eine Klarheit des Denkens garantirt, welche das Vorliegen eines Denkfehlers unwahrscheinlich macht. Es lässt sich kaum annehmen, dass Kant die Vorstellung infolge einer Begriffsverwechslung Object nennt, wenn er für diese ihre Objectivität einen bestimmten Grund, nämlich ihr Synthesiert-sein anführt. Dazu kommt noch, dass dieser Grund mit der realistischen Objectivität garnichts zu thun hat; denn wenn die Vorstellung den apriorischen Erkenntnisgesetzen unterworfen ist, so bietet das doch noch keine Veranlassung zu der Annahme, dass sie äusseren Dingen entspreche. Der erste der beiden genannten Sätze ist ein einfaches Urteil, in dem der Begriff der Vorstellung dem des Objects subordiniert, und über die Kluft des die beiden Begriffe trennenden Widerspruches hinweg zu ihm hinübergezogen wird. Dagegen hat der zweite, Kant eigenthümtiche Satz mehr den Charakter einer Definition; die synthesierten Vorstellungen sind nicht blos dem schon bestehenden Objectbegriffe untergeordnet, sondern es ist das Wesen des hier besprochenen Objects, synthesierte Vorstellung zu sein. In der Definition aber richtet sich der erklärte Begriff nach dem erklärenden, hier also wird, im Gegensatz zur O. d. s. V., der Begriff des Objects zu dem der Vorstellung hinübergezogen.

Nicht anders steht es übrigens mit der Ansicht, der Vorstellungsinhalt sei Object und der Vorstellungsakt das Erkenntnismittel. Auch hier wird der Object genannte Vorstellungsbegriff spezialisiert und klarer herausgebildet, auch hier entspricht die Zuthat nicht dem Begriffe des realistischen Objects; denn dass das Verhältnis von Vorstellungsakt und -inhalt nicht dasjenige des realistischen Erkennens ist, scheint doch einleuchtend genug. Daher können wir auch in dieser Auffassung, wenn wir auf sie treffen, ein Anzeichen für das Vorhandensein des immanenten Objectbegriffs erblicken.

Hier nun bin ich auf den Einwand gefasst, dass diese so hypothetischen Gründe von dem, was sie beweisen sollen, den Leser kaum ganz überzeugen können. Dass der Zusatz „synthesiert" zum Vorstellungsbegriff die Tendenz hat, auf den immanenten Objectbegriff hinzuleiten, mag zugegeben werden; aber dass diese Tendenz auch vollkommen wirksam werde, und dass wir in dem Satz „Die synthesierte Vorstellung ist Object" unfehlbar den reinen immanenten Objectbegriff vor uns haben, zu dieser Annahme reichen doch die erwähnten Gründe nicht aus.

Ich antwortet: Der Einwand, der hier gegen meine Ansicht erhoben wird, ist eigentlich keiner, denn er stimmt mit ihr überein, und ich erkenne ihn vollkommen an. Ich gebe zu, dass die Korrektur der O. d. s. V. bei Kant und seinen Nachfolgern nur cum grano salis anzunehmen ist, ein Punkt, dessen Besprechung ich mich sogleich zuwende.

IV. Unvollkommenheit der Korrektur der O. d. s. V.

§ 52. Nehmen wir einmal an, dass Kant den immanenten Objectbegriff schon gehabt habe, (was nach § 49 ja nicht so ganz sicher ist); sollen wir daraus schliessen, dass es bei ihm keine O. d. s. V. mehr gebe, dass alle die Stellen, an denen wir oben dieselbe der Form nach beobachtet haben, in Wahrheit einen fehlerfreien Sinn ergeben?

Keineswegs, denn der Begriff des immanenten Objects bei Kant ist noch viel zu unausgebildet, als dass das Wort „Object" bei ihm nicht wenigstens noch realistisch schillern sollte.

§ 53. Man muss sich vor allem das Eine vergegenwärtigen, dass man es bei der Entstehung des „immanenten Objects" nicht mit einem klaren, bewussten Denken, sondern nur mit einer unbewussten, unwillkürlichen Begriffsverschiebung zu thun hat. Die Selbstkorrektur eines Denkfehlers, das Hinüberspielen der zweideutigen Worte Objectivität und Realität aus ihrer einen in ihre andere Bedeutung, diese Vorgänge lassen sich doch unmöglich als bewusste Denkakte auffassen. Und ferner, wenn Kant das klare Bewusstsein gehabt hätte, dass er einen völlig neuen Objectbegriff benutzte, wie hätte er denn denselben so ohne Sang und Klang, ohne Erklärung, ohne Definition in sein System einführen können? Nirgends ist ja von dem neuen Object die Rede, und da, wo Kant sich über den Begriff des „Gegenstandes" auslässt, in der „Deduction", hat er noch einen realistischen Begriff desselben, nämlich den des Objectphantoms. Die Zeitgenossen Kants konnten diesen so unvermittelt ihnen entgegentretenden neuen Begriff noch weniger verstehn als die heutigen Leser, und in der That darf man getrost sagen, dass die Hälfte der Schwierigkeiten der „Kritik der reinen Vernunft" auf Rechnung des beständig wechselnden Objectbegriffes kommt.

§ 54. Auf die Unvollkommenheit des „immanenten Objects" bei Kant deutet auch die Seltenheit und Unklarheit der Stellen, in denen es sich bei ihm zeigt. Es war uns ja kaum möglich, das Vorkommen des neuen Begriff in der „Kritik" auch nur mit einiger Gewissheit nachzuweisen.

§ 55. Denselben Schluss dürfen wir endlich daraus ziehen, dass sich in der „Kritik" alle drei Phasen des Objectbegriffes nebeneinander finden; daraus geht doch wohl mit Bestimmtheit hervor, dass Kant die Begriffsverschiebung selbst garnicht bemerkt hat. Freilich kann man hiergegen einwenden, dass Kan

etwas anderes meint, wenn er den realistischen, als wenn er den immanenten Objectbegriff anwendet; im ersteren Fall denkt er an den transscendenten Gegenstand, im letzteren an die Erscheinung. Aber immerhin, wenn er beides, die Erscheinung wie das ihr korrespondirende x, gleicherweise Object nennt, so muss Jedermann annehmen, dass es sich hier um zwei Fälle eines Begriffs, nicht, dass es sich um zwei durchaus heterogene Begriffe handelt.

§ 56. Also der Begriff des immanenten Objects ist bei Kant, wenn überhaupt vorhanden, noch ganz unausgebildet, erst im Werden begriffen, unbewusst und schwankend, so dass das reine realistische Object sich neben ihm behaupten konnte. Da darf man denn wohl annehmen, dass der Satz „Unsere Erscheinungen sind unsere Objecte“ selbst da, wo der immanente Objectbegriff schon mitwirkte, noch einen realistischen Beigeschmack hatte. Da dieser Begriff in der „Kritik“ ja nur mühsam erraten werden kann, so musste der zeitgenössische Leser Kants, welcher noch nicht gleich uns die Kenntniss des immanenten Objects zur Lektüre bereits mitbrachte, unfehlbar die O. d. s. V. aus der „Kritik“ herauslesen, wie es ja in der That auch der Fall war. Ist es aber wohl wahrscheinlich, dass Etwas, was aus Kants Werken mit Notwendigkeit herausgelesen werden musste, nicht von ihm hineingeschrieben war?

Sollten diese Gründe noch nicht für zureichend erachtet werden, um die O. d. s. V. bei Kant anzunehmen, so geht deren Vorhandensein mit Sicherheit aus ihren Folgen hervor, die sie innerhalb des Systems hatte und die wir noch zu betrachten haben werden.

V. Giebt es bestimmt eine O. d. s. V.?

§ 57. Eine umständliche und ermüdende Auseinanderliegt hinter uns, und Manchen könnte es scheinen, als habe sie uns zu weit von unserer eigentlichen Aufgabe entfernt; daher dürfte es nicht unangebracht sein, hier einen Rückblick auf dasjenige einzuschalten, was wir durch diese ganze Erörterung für unser eigentliches Ziel, d. i. für die Kenntnis des uns beschäftigenden Denkfehlers gewonnen haben.

Zunächst haben wir die Korrektur oder Selbstkorrektur desselben kennen gelernt. Aber das ist noch nicht Alles und nicht einmal das Wichtigste: Wir haben unsere ganze Aufgabe verteidigt und sie als eine berechtigte zu erweisen gesucht.

Diese Abhandlung basiert auf der Annahme, dess die Worte, „Wir erkennen unsere Vorstellungen“ in der Geschichte den Philosophie eine fehlerhafte Bedeutung gehabt haben und z. T. noch haben, dass sich in ihnen eine Verwechslung von Substantialität und Erkenntnisbeziehung offenbare.

Beständig nun schlagen wir uns mit der Schwierigkeit herum, dass diese Worfe doppeldeutig sind und auch einen richtigen Sinn annehmen können, wenn man „Erkennen" und „Object" im immanenten Wortsinne auffasst.

Wer nun annimmt, dass der immanente Erkenntnis- und Objectbegriff von jeher, also schon bei Locke und Berkeley vorhanden gewesen ist, und dass der Satz: „Wir erkennen unsere Vorstellungen" allezeit einen immanenten Sinn gehabt habe, der macht dadurch einen Strich durch diese ganze Arbeit; bei einer solchen Auslegung fällt ihr ganzer Inhalt schlechtweg in Nichts zusammen.

Die geschilderte Auffassung aber ist keineswegs eine blos mögliche und zu befürchtende, sie ist thatsächlich vorhanden, und zwar gerade bei jenen Meistern des Gedankens, die den immanenten Objectbegriff in sich zur vollen Entwicklung gebracht haben. Ihnen erscheint derselbe so selbstverständlich und natürlich, dass es ihnen kaum noch zum Bewusstsein kommt, wie spät und langsam sich derselbe entwickelt hat.

§ 58. Diese Ansicht nun von der durchgängig immanenten Natur des Satzes: „Ich erkenne meine Vorstellungen" sollte die Erörterung über die Entstehung des immanenten Objectbegriffes widerlegen. Indem ich zeigte, dass dieser Begriff jünger ist als die O. d. s. V., dass er erst bei Kant und sogar erst mit Beihilfe dieses Denkfehlers entstand, dass er denselben auch nicht vollständig beseitigte — dadurch glaube ich nachgewiesen zu haben, dass es trotz des immanenten Erkenntnis- und Objectbegriffs eine O. d. s. V. gegeben hat und giebt.

In unserer historischen Erörterung ist, wie schon erwähnt wurde, Manches hypothetisch. Aber es ist Thatsache, dass der realistische Objectbegriff älter ist als der immanente, und dass dieser erst aus jenem entstand; es ist Thatsache, dass bei diesem Uebergang unsere sog. zweite Phase eine Vermittlerrolle spielte, und dass namentlich der in ihr aufkommende neue Begriff der immanenten Wahrheit erst Veranlassung zu Kants immanentem Object gab; denn dieses ist ja bei ihm identisch mit synthesierter, d. i. mit immanent wahrer Erscheinung; es ist Thatsache, dass dieser Begriff der immanenten Wahrheit (von unklaren Vorversuchen abgesehen) erst von Kant geschaffen ist, so dass wir nicht den mindesten Grund haben, schon bei Locke und Berkeley ein immanentes Object anzunehmen, es ist endlich Thatsache, dass dieser Begriff auch bei Kant noch in gewissermassen embryonalem Zustande sich befindet. So zeigt uns die Entwicklungsgeschichte des „immanenten Objects", dass die Annahme einer O. d. s. V. kein Misverständnis ist, dass die subjective Vorestllung wirklich als realistisches Object angesehen worden ist.

§ 59. Indem wir uns aber so mit vieler Mühe von den Gefahren der Charybdis losgerungen haben, scheint es, dass wir

gerade dadurch der Scylla gefährlich nahe gekommen sind. Indem wir uns bemühten, zu zeigen, dass in dem Satze: „Die Vorstellung ist unser Object, wirklich vom Pseudoobject der O. d. s. V. und nicht vom immanenten Object die Rede sei, scheint sich zugleich der Unterschied zwischen diesen beiden Arten des Objects vollständig verflüchtigt zu haben, womit denn die O. d. s. V. durchaus bedeutungslos würde.

Schon längst vielleicht hat sich der Leser bei manchen der zitierten Stellen gefragt: „Wo in aller Welt soll denn der Unterschied liegen zwischen der falschen und der richtigen Auffassung des Wortes Object? Soviel ist doch gewiss, dass der Autor „Object“ gleich „objective Vorstellung“ setzt, dass er also weiss, was er mit dem Worte Object sagen will. Ob man hier nun von einen „fehlerhaften, schiefen Ausdruck“ redet, oder lieber von einer „Aenderung der Wortbedeutung“, das ist doch mehr eine Differenz des Geschmacks als der Ueberzeugung.

So läge es in der That, wenn zwischen dem Pseudoobject der O. d. s. V. und dem immanenten Object kein inhaltlicher Unterschied, sondern nur etwa ein solcher der Entstehung läge. Dass dies aber nicht unsere Ansicht sei, haben wir schon darin angedeutet, dass wir das Pseudoobject, im Gegensatz zum immanenten, als ein realistisches oder doch als ein realistisch schillerndes bezeichneten. Inwiefern aber verdient es noch diese Bezeichnung? Ihm fehlt ja eine wesentliche Eigenschaft des wahren realistischen Objects: Es ist nicht ausserhalb des Subjects, denn es wird unmittelbar erkannt. Daher bezeichneten wir schon in § 41 das unmittelbare Erkennen als eine „halbe Selbstkorrektur des Denkfehlers;“ das Pseudoobject nähert sich dadurch dem Begriff des immanenten.

Aber noch eine andere Unterscheidung der beiden Objectbegriffe haben wir verloren. Es konnte zunächst scheinen, als werde beim immanenten Objectbegriff die subjective Vorstellung mit B e w u s s t s e i n Object genannt, bei dem Denkfehler aber, wie es in der Natur des Fehlers, der Begriffsverwechslung liegt, u n b e w u s s t. Aber gerade gegen diese Ansicht spricht unsere Untersuchung über die Kantische Begriffsverschiebung, denn sie zeigt uns, dass auch das immanente Object bei Kant unbewusst entstanden ist und unbewusst gebraucht wird.

Welcher Unterschied der beiden Objectbegriffe bleibt also bestehn? Kurz gesagt: Derjenige, welcher in ihrem Verhältnis zum realistischen Gefühl des Menschen liegt. Das „immanente Object“ ist nichts als ein neues Wort für das, was wir subjective Vorstellung nennen, und darf daher eben so wenig Anspruch darauf erheben, dem menschlichen Triebe nach äusserer Realität zu genügen, als die subjective Vorstellung selbst. Das Pseudoobject aber, weil es in einer falschen Uebertragung des realistischen Objects besteht, befriedigt scheinbar das Wirklichkeitsbedürfnis,

und eben dadurch macht es das alte Object entbehrlich und führt den Idealismus herbei. Die scheinbare Befriedigung des des realistischen Triebes — die ist es, welche das Pseudoobject vom immanenten unterscheidet, und welche wir das „realistische Schillern" des ersteren genannt haben.

Diese Andeutungen werden genügen, um die erwähnten Zweifel zu beruhigen, mit den neuen Fragen aber, zu denen sie Anlass geben, werden wir uns noch mehrfach zubeschäftigen haben.

VI. Folgen der O. d. s. V. bei Kant.

§ 60. Wenden wir uns nunmehr zu den Folgen, welche die O. d. s. V. innerhalb des Kantischen Systems hatte.

Wir haben von Anfaeg an die Ansicht vertreten, dass dieser Denkfehler keine zufällige Einzelerscheinung, sondern etwas Allgemeines, unter bestimmten Bedingungen Wiederkehrendes sei; wir dürfen daher voraussetzen, dass sich auch in den Folgen des Fehlers eine gewisse Gleichmässigkeit und Gesetzmässigkeit zeige, dass die Erscheinungen, welche wir im Anschluss an die O. d. s. V. bei Berkeley beobachtet haben, sich in der einen oder anderen Form auch bei Kant wiederholen werden.

Welche Wirkungen der O. d. s. V. haben wir nun bei Berkeley konstatiert? Es waren deren drei, nämlich: 1) Die Dreigliederung der Erkenntnisbeziehung. 2) Die Abstossung des „wirklichen Dinges" infolge seiner Zurückschiebung hinter das Pseudoobject und seine Ersetzbarkeit durch dasselbe. 3) Die Verhinderung skeptischer Zweifel über das Verhältnis von Subject und Pseudoobject durch die Unmittelbarkeit beider.

§ 61. Das Wiedervorkommen des ersten Punktes bei Kant ist klar. Die Dreiteilung von Subject (Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft), Object (Erscheinung) und „wirklichem Ding" (D. a. s.) zieht sich durch die ganze „Kritik der reinen Vernunft".

Was den dritten Punkt anbelangt, so wäre man versucht, die Ansicht Berkeley's, dass das „wirkliche Ding" skeptischen Zweifeln ausgesetzt, das Pseudoobject aber wegen seines unmittelbaren Erkanntwerdens von ihnen befreit sei, in einer Stelle der „Kritik des vierten Paralogismus (Ausg. I Abs. 4 und 5) wiederzufinden. Da indessen auch hier die O. d. s. V. verschwindet, wenn man die immanente Bedeutung der Worte „empirischer Realismus" und „Object" einführt, und da ferner Kant im Anhang der „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik" (Abschn. II Abs. 10) zeigt, dass er ganz andere Gründe gegen den Skeptizismus ins Feld führe als Berkeley, so ist die genannte Stelle für uns kaum verwertbar.

Was endlich die oben an zweiter Stelle angeführte Wirkung der O. d. s. V. betrifft, so gestaltete sich dieselbe bei Kant komplizierter als bei Berkeley und im Anschluss an eine merk-

würdige, schwer zu charakterisierende, aber für die Kenntnis des Kantischen Systems sehr wichtige Begriffs- oder vielmehr Gefühlsverschiebung, die sich von Leibnitz auf Kant vollzog. Da dieselbe gleichfalls eine Folge der O. d. s. V. war, so müssen wir sie hier vor allem betrachten. Sie besteht aus zwei zusammenhängenden Veränderungen, denn zwei Begriffe, Erscheinung und D. a. S. sind es, die durch sie ihren Charakter wechseln. Beschäftigen wir uns zunächst mit der ersteren dieser Verschiebungen, mit derjenigen der Erscheinung.

VII. Das „Weltwerden" der Erscheinung.

§ 62. Auf die bedeutsame Wandlung, welche die Leibnitz'schen „Phaenomena" bei Kant durchgemacht haben, ist schon so oft und nachdrücklich aufmerksam gemacht worden, dass ich mich bei ihrer Formulirung kurz fassen darf. Diese Wandlung besteht darin, dass aus der Erscheinung, der psychischen Vorstellung die wirkliche „Welt"[1], aus den die Erscheinung beherrschenden und begründenden, individuellen „angeborenen Ideen" „überindividuelle Funktionen"[2], „metakosmische Gesetze"[3]) werden. (Kant selbst gebraucht hierfür das Wort „transscendental").

In der „Kritik der reinen Vernunft" findet sich das „Weltwerden der Erscheinung" an vielen Stellen angedeutet, z. B. in der „Deduction" (Aufl. I Abschn. II Ende), wo Kant den „Inbegriff der Erscheinungen" mit der „Natur" identifiziert.

§ 63. „Die Erscheinung wird Welt, Natur, Universum, die angeborenen Ideen Weltgesetz." Was soll man eigentlich unter diesen Worten verstehn?

Diese Frage könnte ebenso gut lauten: Was ist eigentlich Kantische Philosophie? Denn das Weltwerden der Erscheinung, zusammen mit dem ihm eng verbundenen Begriff der immanenten Wahrheit, sind das Neue, welches der „transscendentale Idealismus" vor den übrigen idealistischen Systemen voraus hat, wie sie schon Jahrtausende vor Kant bestanden haben.

---

[1]) Es ist schon öfter bemerkt worden, dass der Ausdruck „Erscheinung" bei Kant eine Inkonsequenz sei und seine „Welt" durch denselben degradiert werde. Vergl Liebmann „Kant und die Epigonen" § 27. Windelband „Ueber die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom D. a. s." (Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. I § 358). Kant selbst scheint den Namen Erscheinung nur für den „unbestimmten Gegenstand" gewählt zu haben (Aesth. § 1), so dass für den bestimmten Gegenstand, die synthesierte Vorstellungswelt, ein andrer Ausdruck nötig geworden wäre; doch ist er sich hierin nicht treu geblieben.

[2]) Siehe Windelband „Gesch. der neueren Philos." Bd. II § 76. Doch scheint die Stelle der „Praeludien" § 140—141 zu beweisen, dass Windelband das „Weltwerden" der Erscheinung nicht durchaus angenommen habe.

[3]) Siehe Liebmann „Analysis der Wirksamkeit" § 224, 238, 240, 245.

Es ist einleuchtend, dass es nicht innerhalb unserer so viel bescheidneren Aufgabe liegen kann, die Grundformel des Kantianismus zu finden. Nur diejenige Seite des Weltwerdens der Erscheinung wollen wir daher betrachten, welche für uns von Interesse ist, und nicht danach fragen, ob diese Wandlung noch andere Seiten habe.

§ 64. Dasjenige nun, was uns an ihr besonders angeht, ist die Veränderung, welche sich von Leibnitz auf Kant in der Beziehung vollzogen hat, in der die Erscheinungswelt zum realistischen Gefühl steht, d. i. zu jenem Gefühl oder Bedürfnis, welches uns zwingt, ein Wirkliches anzunehmen.

Bei Leibnitz waren die Phaenomena etwas fast völlig Subjectives, welches dem realistischen Gefühl keine Befriedigung bieten konnte: das Wirkliche, wonach dieses verlangte, wurde vielmehr vertreten durch die intelligible Welt der Monaden. Diese war die eigentliche, die wirkliche Welt oder Natur.

Bei Kant dagegen findet das Wirklichkeitsgefühl schon bei der sogenannten „Erscheinung" sein Genüge; diese hiess nunmehr Welt, Natur, Universum. Denn diese Worte bedeuten eben dasjenige, wonach der Wirklichkeitstrieb verlangt. In ihrer Beziehung zu diesem tritt Kants Erscheinungswelt an dieselbe Stelle, welche bei Leibnitz von der Monadenwelt ausgefüllt wurde.

Am deutlichsten offenbart sich die Gefühlsverschiebung an der Verschiedenheit der Aufgaben, welche Leibnitz und Kant der Wissenschaft stellen. Bei ersterem ist es das Ziel der höchsten und fundamentalsten Wissenschaften, und speziell der Metaphysik, die Geheimnisse der intelligiblen Monadenwelt zu ergründen. Bei Kant dagegen ist die gesamte Wissenschaft auf die Erscheinung beschränkt, und doch meint er nicht, dass sie dadurch an Würde sinke. Was aber Gegenstand der Wissenschaft ist, ist zugleich dasjenige, was unserm Wirklichkeitsbedürfnis Genüge thut; denn reine, von praktischen Interessen freie Wissenschaft ist nichts als die systematische Befriedigung des Erkenntnistriebes, dessen wesentliches Ingrediens eben das realistische Gefühl bildet. Ist also bei Kant, wie gesagt, die Erscheinung das Object der Wissenschaft, so ist sie es auch, in welcher sein Trieb nach Wirklichkeit Befriedigung findet. Daher wird sie bei ihm zur „Welt" oder „Natur".

§ 65. Diesen Wandel im Wesen der Erscheinungswelt betrachte ich, wie gesagt, als eine Wirkung der O. d. s. V.; ja, er ist eigentlich mit diesem Denkfehler identisch, denn was ist derselbe anders als ein der subjectiven Vorstellung unrechtmässig geliehener realistischer Schein, als die Befriedigung des Wirklichkeitsbedürfnisses durch die blosse Erscheinung.

Dass die O. d. s. V. geeignet sei, des „Weltwerden" der Erscheinung zu bewirken, wird wohl ohne Weiteres zugestanden worden. Dass sie dasselbe aber wirklich bewirkt hsbe, diese

Behauptung wird sicherlich auf Widerspruch stossen, und gewichtige Gründe werden geltend gemacht werden, denen es weit eher als dem genannten Denkfehler zuzuschreiben sei, dass die „Erscheinung“ sich zur „Welt“ umgewandelt habe.

§ 66. Zunächst scheint es, dass der blosse Idealismus, das blosse Fortfallen der „Wirklichen Dinge“ diese Veränderung bewirken könne. So lange die objective Aussenwelt dem Ich gegenübersteht, ist dieses samt seiner Erscheinungswelt nur Teil eines grossen Ganzen. Wird aber jene Aussenwelt aufgehoben, so wird das „Ich“ allumfassend und „überindividuell“. Es darf nun garnicht mehr „Ich“ oder „Subject“ heissen, denn diese Ausdrücke weisen noch auf ein Nichtich und Object hin; die einzige Bezeichnung, die ihm daher zukommen kann, ist „Welt.“

Das mag zugegeben werden, aber damit ist doch eigentlich nur das Wort „Welt“ für die Erscheinung gewonnen. Was uns interessiert, ist aber nicht dieses blosse Wort, sondern die Frage: Ist die Erscheinung nach dem Fortfall der objectiven Aussenwelt auch instande, das realistische Gefühl ebenso zu befriedigen, wie vordem jene es that? Dehnt sich die Erscheinung in dem durch das Verschwinden der „wirklichen Dinge“ leerwerdenden Raume aus und tritt an ihre Stelle, wird sie gewichtiger durch den Fortfall des beschränkenden Gegengewichts?

Dass dem nicht so ist, erkennen wir sofort, wenn wir einen Blick auf die Geschichte der Philosophie werfen. Schon Protagoras und andere Skeptiker und Idealisten des Altertums leugneten oder bezweifelten die Aussenwelt oder unser Wissen um dieselbe. Aber wurde ihnen deswegen die Erscheinung zur „wirklichen Welt“, stieg sie an Geltung? Im Gegenteil, die Erscheinung, welche ihren Zweck, Abbild eines äusseren Seins zu sein, verfehlt hatte, schien nunmehr ganz wertlos und sank zum blossen Schein herab; die Leugnung der äusseren „wirklichen Dinge“ führt nicht zur Realität der Erscheinung, sondern zur Skepsis.

§ 67. Dieser Einwand war also nicht stichhaltig; aber sogleich erhebt sich ein anderer, der auf viel mehr Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben darf: Warum die Erscheinungswelt bei Kant unser realistisches Gefühl befriedigt? Nun einfach deshalb, weil sie empirische Realität, d. h. innere Gesetzmässigkeit besitzt. Die Einsicht, dass Zeit, Raum und Kategorien der Erscheinung objective Gültigkeit verliehen, machte es Kant möglich, dass er nach der Aufgabe des „wirklichen Dinges“ nicht den oben gekennzeichneten Weg der Skeptiker zu gehen brauchte; sie war es also auch, die die Erscheinung zum Range der Welt, der Natur erhob.

Die Behauptung, dass die Erscheinungswelt wegen ihrer empirischen Realität das realistische Gefühl befriedige, klingt sehr plausibel und selbstverständlich, und selbst derjenige, der

sich hier nicht durch den Gleichklang der Worte bestechen lässt, wird ihr einige Berechtigung zugestehen müssen. Die empirische Realität, d. i. die Gesetzmässigkeit der Erscheinung verleiht derselben in der That eine erhöhte Bedeutung, indem sie sie über das Reich der Phantasmen und Träume erhebt; und in der That hat auch Kant zuerst der Erscheinung Achtung zu zollen begonnen, als er die Entdeckung machte, dass Zeit und Raum der Sinnlichkeit angehören, und demnach auch die so streng gesetzmässige Mathematik von der Erscheinung handelt.[1])

Allein „erhöhte Bedeutung erhalten" und „das realistische Bedürfnis befriedigen" ist noch nicht dasselbe. Und was die anscheinende Selbstverständlichkeit des Gesetzes betrifft, dass die empirische Realität der Erscheinung das Realitätsbedürfnis befriedigen müsse, so tritt uns hier doch ein Bedenken und eine Frage entgegen. Kants „Erscheinung" besitzt nur immanente Realität; ist es aber wirklich diese, nach welcher unser Wirklichkeitstrieb verlangt?

Wir wollen diese Frage hier noch offen lassen, obwohl wir ihre Beantwortung eigentlich schon in § 58 antizipiert haben; sie ist für uns von fundamentaler Bedeutung, und wir wollen daher eine bessere Gelegenheit als die hier gebotene abwarten, um sie eingehender zu erörtern, als es an dieser Stelle der Fall sein könnte.

VIII. Das „Göttlichwerden" des D. a. s.

§ 68. Wenden wir uns nun zu dem zweiten Akte der bei Kant eintretenden Gefühlsverschiebung, zu der Veränderung im Charakter des „wirklichen Dinges". Bei Leibnitz war, wie wir sahen, die Erscheinung nicht viel mehr als ein blosser Schein, das „wirkliche Ding" dagegen spielte die Rolle des erforderlichen Realen. Bei Kant übernahm die Erscheinung diesen Posten, was wurde also nun aus dem „wirklichen Dinge?"

Es erhielt gewissermassen eine Wirklichkeit in der zweiten Potenz, es wurde „Göttlich." Es war nicht mehr Gegenstand des realistischen Gefühls, dafür wurde es derjenige des moralischen und religiösen Verehrungsgefühls.

§ 69. Der Nachweiss dieser Veränderung ergiebt sich aus einer einfachen Vergleichung von Leibnitz und Kant. Auch bei Leibnitz gehörten zwar zu den Angelegenheiten des Verstandes, dessen Domäne ja bekanntlich die „wirklichen Dinge" waren, auch Fragen der Theologie, aber nicht deshalb, weil das Göttliche den eigentlichen Gegenstand der Speculation bildete, sondern darum, weil Leibnitz die Annahmen des Glaubens und der Offenbarung nebenher durch das Wissen bestätigt zu sehen wünschte. Das eigentliche Object des Denkens aber und demgemäss das Reich der „wirklichen Dinge" wird gebildet durch

[1]) Vrgl. Windelband „Geschichte der neueren Philosophie" Bd. II § 31—32.

die Monadenwelt, welche nur auf einer wissenschaftliche Hypothese beruht und keinen wesentlichen religiösen Beigeschmack hat. Leibnitz hält sie für wahr, aber nicht für heilig.

Was aber gehört bei Kant zu den Dingen an sich? Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, das freie, intelligible Ich, die höchsten sittlichen Gesetze; lauter Gegenstände des moralischen und religiösen Achtungsgefühls, mit einem Worte, das „Göttliche". Und diesen Charakter behielt das D. a. s. in der Folgezeit; es ist nur eine konsequente Fortentwicklung des Begriffs, wenn bei Fries und Schopenhauer[1]) das Reich der Dinge an sich um die neue Provinz des „Schönen" vermehrt wird; auch dieses ist ja ein Göttliches.

§ 70. Wie das „Weltwerden der Erscheinung" bei Kant in dem Worte „transscendental" (im Gegensatz zu „psychologisch") seinen Ausdruck findet, so das Göttlichwerden des D. a. s. in dem Worte „transscendent" oder, genauer gesprochen, in der besonderen Schattierung, welche dasselbe bei Kant erhält. Zunächst bedeutet das Wort nur „darüber hinausgehend" und kann in dieser Bedeutung auch von der Monadenwelt des Leibnitz ausgesagt werden; denn auch diese geht ja über die Erscheinung hinaus wie jedes „wirkliche Ding". Allein bei Kant erhielt das Wort eine ähnliche Nebenbedeutung wie etwa das Wort „überirdisch" oder „übernatürlich," welches an sich nur sagen will „über die Erde, über die Natur hinausgehend," weiterhin aber auch das Eintreten in die göttliche Welt bezeichnet. Diesen religiösen Beigeschmack hat das Wort behalten bis auf unsere Tage.[2])

§ 71. Wir haben oben angenommen, dass das „Weltwerden der Erscheinung" das „Göttlichwerden des D. a. s.", verursacht habe; dass die Erscheinung, indem sie in die Stelle der „wirklichen Welt" eintrat, das D. a. s., welches dieselbe vorher inne hatte, aus derselben herausdrängte und zu Etwas machte, was noch hinter der „wirklichen Welt" lag. Dieses Kausalverhältnis durch Stellenangaben nachzuweisen, dürfte allerdings schwer oder unmöglich sein, aber es lässt sich erschliessen. Wenn es für das „Göttlichwerden" dss D. a. s. keinen anderen Grund gab, so hatte dass „Weltwerden" der Erscheinung die Tendenz, es zu bewirken; solche andern Gründe lassen sich aber kaum auftreiben,[3]) es sei denn der ganz allgemeine, dass Kant vermöge seiner Erziehung und Geistesrichtung geneigt war, das Moralische und Religiöse innerhalb der Dinge

[1]) Man könnte auch Schelling nennen, doch kann dessen „Absolutes" wenn es auch mit Kants „D. a. s." Beziehungspunkte hat, nicht schlechtweg selbst als D. a. s. bezeichnet werden.

[2]) Um nur ein Beispiel anzuführen, vergl. die Anwendung des Wortes „transscendent" in Paulsen's „Ethik" Aufl. II S. 370. Dort wird Religion definiert als „Glaube an eine transscendente Welt."

[3]) Ueber einen von Windelband angeführten siehe § 74.

an sich besonders zu betonen. Im Uebrigen ist es eine für uns ziemlich gleichgültige Spezialfrage, ob die beiden Gefühlsverschiebungen bei Kant selbst im kausalen Zusammenhange standen: bei seinen Nachfolgern und Lesern war dieser Zusammenhang sicher wirksam, um ihnen das Göttlichwerden des D. a, s., den neuen Begriff des Transscendenten plausibel und annehmbar zu machen. Man prüfe nur die eigene Auffassung der Kantischen Philosophie in dieser Hinsicht! Uns aber interessiert hier nicht der einzelne historische Vorgang, sondern die allgemeine Erscheinung.

IX. Der Fortfall des D. a. s. in Kants theoretischer Philosophie.

§ 72. Wenngleich oft und viel darüber Klage geführt worden ist, das Kant sich über die Annahme oder Ablehnung des D. a. s. fast auf jeder Seite seiner „Kritik der reinen Vernunft" widerspreche, so dürfen wir es doch als seinen allgemeinen Standpunkt annehmen, dass er in seiner theoretischen Philosophie keinen Zusammenhang des D. a. s. mit dem Erkennen mehr aufrecht erhalte, und das dieser Begriff nur noch in der praktischen Philosophie zu Recht eine Rolle spiele, freilich ohne seinen Namen noch zu verdienen (Siehe § 7.) Nur unter dieser Voraussetzung darf man ja von Kants „transscendentalem Idealismus" sprechen.

§ 73. „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" (Vorrede zur II. Aufl. der „Krit. d. rein. Vern." Abs. 14.) In diesen Worten giebt Kant einen der Gründe, und vielleicht den hauptsächlichsten an, welche ihn zur Ausscheidung des D. a. s. aus der „theoretischen Philosophie" bewogen haben.

Was aber konnte Kant veranlassen, für das D. a. s. den Glauben dem Wissen als Erkenntnismittel vorzuziehen? Was anderes als der göttliche, „transscendente" Charakter den das D. a. s. bei ihm gewonnen hatte. Er wollte das Heilige, Unantastbare der Autorität des nüchternen Verstandes entziehn, wollte „Moral und Religion aus den Wirren des metaphysischen Zankes herausgehoben und auf die Basis des natürlichen Gefühls gestellt" sehen, und folgte hierin einer weit verbreiteten Zeittendenz, nämlich jener Reaction gegen die Aufklärung, welche von Rousseau ihren Ausgang nahm und in der deutschen Romantik ihren Höhepunkt erreichte.[1]) Das Göttlichwerden des D. a. s. also war es, welches sein Herausfallen aus der theoretischen Philosophie, welches den Kantischen Idealismus teilweise verursachte.

§ 74. Diese Ansicht nun scheint mit den Untersuchungen zu disharmonieren, welche Windelband in seinem Aufsatze „Ueber

---

[1]) Siehe Windelband „Gesch. d. neueren Philosophie" Bd. II S. 26—27.

die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom D. a. s." anstellt. Dort motiviert er den Abfall des D. a. s. durch Gründe der Erkenntnistheorie[1] — wogegen übrigens nichts einzuwenden ist, denn das Göttlichwerden des D. a. s. gilt ja auch uns nur als einer der Gründe — und behauptet weiterhin, das praktische Bedürfnis habe Kant gezwungen, die verlorene Welt der Dinge an sich doch wieder aufzubauen, und zwar auf dem Boden der Ethik.[2] Hiernach nun hat es den Anschein, als habe nicht das Göttlichwerden des D. a. s. den Abfall desselben bewirkt, sondern als sei es umgekehrt selbst erst von ihm veranlasst worden. Das Kausalverhältnis wird auf diese Weise geradezu umgekehrt.

Demgegenüber nähert sich die schon erwähnte Stelle der Windelband'schen „Gesch. der neuer. Philos." (II § 26—27) unserer Auffassung. Dort heisst es: „Er erwartete von ihr (der Metaphysik) die wissenschaftliche Begründung der religiösen und moralischen Ueberzeugung. — In diesem Sinne war er in die Metaphysik verliebt". Nun wird auseinandergesetzt, dass Kant im Anschluss an Rousseau die erwähnten, heiligen Ueberzeugungen auf das natürliche Gefühl statt auf die Metaphysik gründen wollte, und weiterhin heisst es: „Je mehr sich diese Trennung des theoretischen und des praktischen Elements in Kant's Ueberzeugung befestigten, um so wertloser musste ihm die Metaphysik erscheinen".

In diesen Bemerkungen, die sich noch auf eine ziemlich frühe Zeit der Entwicklung des Kantischen Denkens beziehn, erscheint das Reich der Religion und Moral zwar noch nicht mit dem der Objecte der Metaphysik, d. i. mit dem der Dinge an sich, ganz identisch, aber es bildet doch schon den wesentlichen Bestandteil des letzteren, und sein Herausfallen aus der theoretischen Philosophie infolge seines göttlichen Charakters ist ziemlich gleichbedeutend mit dem des D. a. s. selbst; denn was von ihm und der Metaphysik noch bleibt, ist wertlos.

Folgendes ist demnach anzunehmen, wenn man die verschiedenen Aeusserungen Windelband's zu kombinieren sucht: Das Göttlichwerden des D. a. s. war zunächst nur ein teilweises; es bewirkte das Herausfallen des D. a. s. aus der theoretischen Philosophie oder half es wenigstens bewirken, und diese Veränderung vervollständigte wieder rückwirkend den moralisch-religiösen Charakter des D. a. s.

Ich glaube, man kann sich dieser Gestaltung des Gedankens anschliessen, zumal sich für sie noch andere Gründe geltend machen lassen als die von Windelband gebotenen. Ein näheres Eingehen auf dieselben würde uns hier zu weit führen.

X. Subsumption des betrachteten Kantischen Entwicklungsganges unter die allgemeine Wirkungsweise der O. d. s. V.

§ 75. Wir hatten ein gesetzmässiges Wirken der O. d. s V.

[1] Vierteljahrschr. f. wss. Philos. I § 241.
[2] A. a. O. § 262.

angenommen und erwarteten demnach dieselben Formen desselben bei Kant anzutreffen, welche wir bereits bei Locke und Berkeley festgestellt hatten. Hat uns nun nicht die soeben beendete Auseinandersetzung in unserer Erwartung getäuscht? Sie scheint doch völlig Neues zu bieten.

Allein bei näherem Hinblicken werden wir auf bekannte Züge aufmerksam, und zuletzt finden wir in dem soeben durchlaufenen Entwicklungsprozes des Kantischen Denkens die gesamte typische Wirkungsweise der O. d. s. V. wieder.

„Die O. d. s. V. erhebt die subjective Vorstellung zu einem Pseudoobject.“ Die weltgewordene, scheinbar das realistische Gefühl befriedigende Erscheinung ist die sehr vervollkommnete Gestalt dieses Pseudoobjects, (womit nicht gesagt sein soll, dass sie weiter nichts ist; Kant zu korrigieren und den Begriff des Transscendentalen als unberechtigt hinzustellen ist keineswegs unsere Absicht). Das Dazwischentreten des Pseudoobjects entfernt das ursprüngliche Object vom Subject und macht es zu einem geheimnisvollen Etwas hinter dem Pseudoobject.“ (Siehe § 22). Wir erkennen diese Wandlung im Charakter des alten Objects in dem Göttlichwerden des D. a. s. bei Kant wieder. „Die Entfernung des alten Objects vom Subject wird einer der Gründe für das Zerreissen der sie verbindenden Erkenntnisbeziehung, das „wirkliche Ding“, zuerst nur mysteriös, wird ganz unerkennbar oder fällt fort.“ Wir beobachteten diesen Zusammenhang soeben bei Kant. (Vergl. § 40).

§ 76. Nur eine der früher betrachteten Wirkungen der O. d. s. V. haben wir hier noch nicht berücksichtigt. Das Pseudoobject soll ja das alte Object nicht nur aus der Erkenntnisbeziehung hinausdrängen, sondern auch dasselbe e r s e t z e n.

Bei Kant bedurfte die Sinnlichkeit eines solchen Ersatzes nicht mehr, denn sie stand schon ohnehin mit dem D. a. s. in keiner Verbindung. Das Denken aber, welches ursprünglich das Erkenntnisorgan für die Dinge an sich gewesen war, wurde jetzt gleichfalls auf dem Gebiet der Erscheinungswelt beschäftigt; sein Amt bestand nunmehr darin, dieselbe objectiv zu machen, und dass es hierin sein Genüge, einen völligen Ersatz für das frühere Anschaun der Dinge an sich fand, dafür sorgte eben die Umgestaltung der Erscheinung zu der unser realistisches Bedürfnis befriedigenden Welt.

§ 77. Werfen wir hier nochmals*) die Frage auf: Wenn Kant die O. d. s. V. nicht gehabt hätte, wenn sein Trieb nach Wirklichkeit nicht mit dem realistischen Scheine der Erscheinungswelt abgefunden worden wäre, hätte er dann ein Erkennen ohne D. a. s. ertragen können, trotz all der Gründe, welche für die Verneinung des „wirklichen Dinges“ in der theoretischen Philosophie sprechen?

Der Realist würde diese Frage mit „Nein“, der Idealist

*) Vergl. §§ 32 und 35.

mit einem vielleicht bedingten „Ja" beantworten. Wir wollen sie offen lassen.

Fichte.

§ 78. Es ist eine Thatsache, die uns in Erstaunen setzen muss, dass die O. d. V., nachdem sie bei Kant ihren Höhepunkt erreicht hat, plötzlich umkehrt und bei seinen nächsten Nachfolgern fast jede Bedeutung verliert. Sie findet sich noch bei Reinhold und Maimon, aber weit seltener als bei Kant, und im Grunde auch nur dann, wenn sie sich direkt an diesen anschliessen. Auch scheint sie sich bei ihnen immer nur in denselben Formen wiederzufinden, die uns schon in der Kant'schen Philosophie entgegengetreten sind. Fast ganz frei von ihr aber ist Fichte. Eine wirklich klare O. d. s. V. und einen Einfluss derselben auf sein System kann ich bei ihm nur in einer seiner Schriften entdecken, und zwar bezeichnenderweise gerade in der, in welcher er sich mit der Kantischen Philosophie auseinandersetzt. Ich meine die „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre."

§ 79. Fichte behauptet hier, es könne kein anderes Sein geben, als ein „Sein für uns" und fügt No. 2 Absatz 3 hinzu: „Die aufgestellte Frage: Wie ist ein Sein für uns möglich? abstrahiert selbst von allem Sein." Das heisst auf gut deutsch: „Ein Sein ohne uns ist Unsinn."

Welche Folgerung aber Fichte hieraus zieht, zeigt die vorangehende Stelle (No. 2 Abs. 2): „Da diese Frage von der Bemerkung, dass das unmittelbare Object des Bewusstseins doch lediglich das Bewusstsein selbst sei, ausgeht, so kann sie von keinem anderen Sein als einem Sein für uns reden." **Das Sein für uns** soll also selbst Bewusstsein, Vorstellung sein, es soll zugleich ein **Sein in uns** bedeuten.

Was Fichte zu der Behauptung veranlasst, dass es nur ein Sein für uns geben könne, ist das Problem, wie man denn wissen könne, dass ein Ding auch ohne unser Wissen bestehe, da wir das Ding doch eben wissen müssten, um zu wissen, dass es besteht. Diese Frage erledigt sich, wenn man die Differenz der Zeiten in Betracht zieht. Ich kann jetzt sehr wohl denken, dass das Papier, auf dem ich schreibe und an das ich denke, gestern bestand, ohne dass ich daran dachte. Mein Wissen um das Papier findet heute statt, mein Nichtwissen gestern. Darum ist es kein Widerspruch, wenn ich sage, ich wisse, das Papier habe ohne mein Wissen bestanden. Auf diese Weise kommen wir zu der Ueberzeugung, dass die Dinge nicht blos ein Sein für uns haben, dass sie auch selbständig bestehen können.

Fichte nun kommt über diese Schwierigkeit nicht fort und meint, man könne nicht wissen, dass etwas ohne unser Wissen sei; und weil man es nicht wissen könne, habe man auch keinen Grund, es anzunehmen. Darum gebe es nur ein von unserem

Wissen begleitetes Sein, nur ein Sein innerhalb der Erkenntnisbeziehung, nur ein „Sein für uns“.

Dieses Sein für uns könnte ganz gut noch ein äusseres Sein bedeuten. Ich könnte mir ja doch denken, dass durch eine seltsame prästabilierte Harmonie dieses Papier immer da wäre, sobald ich darauf blickte, aber sofort spurlos verschwände, sobald ich den Blick fortwendete. Aber auch diese Möglichkeit lässt Fichte ausser Acht. Das Sein für uns ist ihm ohne Weiteres ein Sein in uns, ein Sein, das nur im Bewusstsein ist. Sein in uns oder, was dasselbe sagt, realistisches Object im Subject ist aber hölzernes Eisen; es gehört zur Begriffsbestimmung des Seins, dass es ausserhalb des Subjects ist. Sein in uns also ist nur das Sein eines Denkfehlers, einer Objectivation der subjectiven Vorstellung oder einer Subjectivation des Objects, wie man nun will. Denn hier liegt der in § 17 besprochene Vorgang vor, dass das Object, das Sein, in das Subject hineingezogen, also subjectiviert wurde, dabei aber immer Object blieb und seinen Titel „Sein“ fortführte.

§ 80. Anders steht es mit einer Stelle in der „Bestimmung des Menschen“ (Sämtl. Werke I Bd. 2 § 228/29), in der anscheinend eine neue Form der O. d. s. V. vorliegt. Fichte scheint hier auszusprechen, dass wir den Raum, obgleich er unser Geistesprodukt ist, uns gegenüberstellen, unsere Vorstellungen in ihn hineinprojizieren, sie darauf anschaun und so, während sie einerseits Subjekt bleiben, auf der anderen Seite zum Objekt machen. „Du selbst bist — vor dich selbst hingestellt und aus dir herausgeworfen; und alles was du ausser dir erblickst, bist immer du selbst. — Das Bewusstsein ist ein thätiges H i n s c h a u e n dessen, was ich anschaue, — ein Heraustragen meiner selbst aus mir selbst. Ich sehe — mein Sehen.“ Hier scheint der Prozess, vermittelst dessen die subjective Vorstellung Object wird, geradezu vor unseren Augen vor sich zu gehen.

Indess liegt hier nur ein schlechter, nachlässiger Ausdruck, nicht ein wirklicher Denkfehler vor — es sei denn wieder die schon bei Berkeley konstatierte Verwechselung von Object und Materie resp. von Subjekt und Geist, von räumlichem und erkenntnistheoretischem „Draussen“, welche uns hier nichts angeht. Denn wenige Seiten später (Ebenda S. 238) sagt Fichte: „Durch dieses Denken entsteht dir nun erst ein Zusammenhang zwischen deinem Zustand und dem Raum, du denkst in den letzteren den Grund des ersteren hinein.“

Das Wort „Hineindenken“ ist wichtig. Das Projizieren war also nicht ein H i n e i n t h u n der Vorstellung in den Raum, sondern ein H i n e i n d e n k e n derselben. Das Ich denkt nur, sie sei aussen, sie ist es aber nicht. Und ebenso muss denn hier wie anderwärts bei Fichte das Anschaun dieses gedachten Aeusseren auch nur ein g e s e t z t e s Anschaun sein. Es liegt hier also keine

O. d. s. V. des Philosophen, sondern höchstens eine solche des von ihm geschilderten Ich vor.

Nichtsdestoweniger ist die angeführte Stelle für uns wichtig, denn die darin ausgesprochene Projektionstheorie wurde für Spätere eine Veranlassung zur O. d. s. V. In Herrn Prof. P. Deussen's „Die Elemente der Metaphysik" heisst es (§ 88): „Unausgesetzt ist unser Verstand beim Umschaun damit beschäftigt, die verschiedensten Wirkungen, die seine Affektionen sind, in den Raum und die Zeit zu projizieren." Auch hier ist ja zunächst unter Projizieren nur ein Hinausdenken, nicht ein Hinausthun gemeint; es ist nicht so gemeint, als ob sich im Raume nach der Projektion nun wirklich Ursachen befänden, die unsere Eindrücke hervorriefen. Wenn aber Herr Prof. Deussen sonst diese gedachte Ursache, die Materie, wirklich und nicht nur in der Vorstellung ausserhalb lässt, wenn er sie zum Pseudoobjekt der O. d. s. V. macht, dann verwandelt er nachträglich das Projizieren doch in ein wirkliches Hineinthun in den Raum. Hier also, und wahrscheinlich noch bei vielen anderen, neueren Philosophen, ist die Projektionstheorie ein neuer Weg zur O. d. s. V. geworden.

Bei den idealistischen Klassikern ist sie es noch nicht. Kant wehrt sich sogar in gewissem Sinne gegen sie, indem er in der „Kritik des vierten Paralogismus" Abs. 9 einen scharfen Unterschied macht zwischen dem empirisch (räumlich) und transscendental (erkenntnistheoretisch) äusserlichen Gegenstande. Das räumliche „Draussen" ist bei ihm noch immer im Subjekt, und was auf diese Weise draussen ist, kann also noch nichts Angeschautes, noch nicht Objekt sein. — Die soeben erwähnte Kantische Stelle ist übrigens, wenn nicht der einzige, so doch wahrscheinlich der erste bisherige Protest gegen die von uns bekämpfte Verwechslung von Geist und Subjekt, Materie und Objekt.

Schopenhauer.

§ 81. Nächst dem Kantischen System ist keines von der O. d. s. V. so stark beeinflusst worden wie dasjenige Schopenhauers. Wir wollen sie zunächst wieder formell bei ihm nachweisen, ohne uns an die möglicherweise anzunehmende immanente Wortbedeutung zu kehren.

Schon im Anfang der „Welt als Wille und Vorstellung" tritt die O. d. s. S. uns entgegen: „Es wird ihm (dem Menschen) dann deutlich und gewiss, dass er keine Sonne kennt und keine Erde: sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht und eine Hand, die eine Erde fühlt." Schopenhauer versteht hier unter „Auge" die Eindrücke des Sehens und unter „Hand" die des Fühlens. Aber selbst wenn wir dies in Betracht ziehen, hat die Stelle noch immer etwas so Gefühlverletzendes, dass es aussieht, als habe Schopenhauer hier die O. d. s. V. selbst ke

zeichnen wollen. Hier liegt wieder eine Verwechslung von Substantialität und Erkenntnisbeziehung vor. Der Mensch hat das Auge, aber er (er)kennt es nicht, wenigstens so, wie es Schopenhauer meint. Die Sonne dagegen hat er nicht, er könnte sie nur erkennen, wenn es für Schopenhauer ein Erkennen gäbe.

Eigentümlich berührt es den Leser, wenn Schopenhauer in § 5 Abs. 1 dem Realismus vorwirft, dass er die O. d. s. V. nicht begehe. Er sagt dort: „Der realistische Dogmatismus — will — Vorstellung und Object, die eben eins sind, trennen und — ein Object an sich annehmen, unabhängig vom Subject: etwas völlig Undenkbares; denn eben schon als Object setzt es immer schon das Subject voraus und bleibt daher immer nur dessen Vorstellung.“

Warum soll denn das Object immer schon das Subject voraussetzen? Deswegen, weil nach Schopenhauer das Object nie ausserhalb der Erkenntnisbeziehung vorkommen kann. Wir erkennen hier Fichte's „Sein für uns“ wieder. Und wie bei Fichte verwandelt sich auch hier dasselbe in ein Sein in uns, in Vorstellung. Aus der Subjectivierung des Objects und dem Objectbleiben der so entstehenden neuen subjectiven Vorstellung entsteht auch hier dasselbe Pseudoobject wie sonst durch O. d. s. V.

Denselben Gedankengang erkennen wir in § 1 Abs. 1: „Alles, was irgend zur Welt gehört, — ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subject behaftet und ist nur für das Subject da. Die Welt ist Vorstellung.“ Aehnliches findet sich in Bd. II Kap. 1 Abs. 4.

§ 82. Fragen wir, wie Schopenhauer zu der Ansicht kam, dass das Ding oder Object nie ohne das Subject, nie ausserhalb der Erkenntnisbeziehung dasein könne, so giebt er selbst uns Antwort in § 2 seines Hauptwerks. Dort heisst es: „Diese Hälften (d. i. Subject und Object) sind daher unzertrennlich, selbst für den Gedanken. Denn jede von beiden hat nur durch und für die andere Bedeutung und Dasein, ist mit ihr da und verschwindet mit ihr.“ Also weil „Subject“ und „Object“ Korrelate, Beziehungsbegriffe sind, darum kann das durch diese Worte Bezeichnete nie allein und ohne den anderen Teil bestehen! Ebenso richtig könnte Schopenhauer sagen, wenn der Sohn stürbe, müsse auch der Vater mit verschwinden, denn Sohn und Vater seien Korrelate. Er bedenkt nicht, dass mit der Beziehung und ihren Teilbegriffen das Bezogene nicht solidarisch ist, dass es auch nach dem Verschwinden der Beziehung als Absolutes, d. h. Unbezogenes fortexistieren kann. Nach dem Tode des Sohnes ist der Vater kein Vater mehr, aber er lebt noch als Mensch. Nach dem Fortfall des Subjects ist das realistische Object auch kein Object mehr, aber es besteht noch als einfaches Ding.

Diese Auffassung, dass Subject und Object als Korrelate unzertrennlich sein müssten, war aber eine neue Veranlassung der O. d. s. V. bei Schopenhauer. Wenn nur ein solcher Begriff

Object heissen durfte, der nicht ohne das Subject bestehen konnte, so verdiente einzig und allein die subjective Vorstellung diesen Titel. Das realistische Object aber verdiente ihn nicht, denn seine Existenz war auch ohne das Subject denkbar. Siehe hierzu die oben zitierte Stelle § 5 Abs. 1.

Die Beispiele für das formelle Vorkommen der O. d. s. V. bei Schopenhauer liessen sich beliebig häufen, aber ohne uns wesentlich Neues zu bieten. Wenden wir uns also zu der das Obige ergänzenden Betrachtung, wie weit sich die O. d. s. V. bei Schopenhauer durch die Entwicklung immanenter Erkenntnisbegriffe korrigiert habe.

§ 83. Zunächst findet sich bei Schopenhauer der Kantische immanente Objectbegriff wieder, nur weit deutlicher und ausgesprochener als bei Kant selbst. So definiert Schopenhauer in der Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" (§ 19 Anmerkung) die realen Objecte als „die anschaulichen, zum Komplex der — empirischen Realität verknüpften Vorstellungen.

Einen weiteren Beweis für das Vorhandensein und die Fortentwicklung des immanenten Objectbegriffs bei Schopenhauer scheint mir der Ausdruck zu erbringen, die Vorstellung „zerfalle in Object und Subject" („W. a. W. u. V." § 1) oder dieselben seien ihre „zwei wesentlichen, notwendigen und untrennbaren Hälften" (ebenda § 2). Diese Worte, sowie das in § 6 der „Welt als Wille und Vorstellung" enthaltene Beispiel für die Art, wie Schopenhauer sich das Zerfallen der Vorstellung denkt, scheinen mir darauf hinzudeuten, dass hier der Vorstellungsinhalt Object, der Vorstellungsakt Subject (besser wäre „subjective Vorstellung") genannt werde. Ist diese Auslegung richtig, so hat sich bei Schopenhauer eine bedeutsame Klärung und Fortbildung der immanenten Erkenntnisbegriffe vollzogen. (Siehe § 51).

Hieraus könnte nun leicht der Schluss gezogen werden, dass bei Schopenhauer die immanente Bedeutung der Worte Object und Realität vollständig an die Stelle der alten, realistischen Begriffe getreten sei, dass es also bei ihm keine O. d. s. V. mehr gebe und die oben erwähnten Stellen für den Einsichtigen einen fehlerfreien Sinn enthalten.

§ 84. Doch derartige optimistische Auffassungen werden widerlegt durch eine Stelle, welche sich im 2. Bande der W. a. W. u. V. Kap. 1 Abs. 8 findet. Dort sagt Schopenhauer: „Nichts wird so anhaltend, allem, was man sagen mag, zum Trotz, und stets wieder von Neuem misverstanden wie der Idealismus, indem er dahin ausgelegt wird, dass man die empirische Realität der Aussenwelt leugne. Hierauf beruht die beständige Wiederkehr der Appellation an den gesunden Verstand u. s. w."

Wenn Schopenhauer hier nichts weiter behauptete, als dass auch der Idealismus seine (empirische) Realität habe, so könnte

man dies zugeben; er hat ja in der That eine Realität, nämlich die immanente. Aber in der angeführten Stelle liegt doch noch etwas mehr, was man zwischen den Zeilen zu lesen hat. Wenn die Realisten sich beim Idealismus über den Verlust der Realität beschweren, warum thun sie dies? Welches Interesse haben sie an der Erhaltung derselben? Offenbar dasjenige, ihr realistisches Bedürfnis zu befriedigen. Wenn also Schopenhauer erklärt, die Realisten hätten dem Idealismus gegenüber keinen Grund zur Klage über den Verlust der Realität, so spricht er implicite die Behauptung aus, der dem Idealismus eigene immanente Realitäts- und Objectsbegriff genüge dem menschlichen Wirklichkeitsbedürfnisse.

§ 85. Ist das aber wahr? Befriedigt wirklich die immanente Realität den realistischen Trieb? Das ist hier die entscheidende Frage.

Indem wir Sie aber aufwerfen, kommen wir zugleich auf jene andere Frage zurück, welche wir bei der Behandlung der Kantischen Philosophie offen gelassen haben (§ 67): „Lässt sich das Weltwerden der Erscheinung bei Kant allein aus ihrer immanenten Realität erklären? Denn auch dieses „Weltwerden“ lief ja für uns auf die Befriedigung des realistischen Triebes hinaus. Man erkennt, wie mancherlei Gedankenfäden in diesem Punkte zusammenlaufen, wir befinden uns in einem der Zentra unserer Untersuchung.

§ 86. Um die aufgeworfene Frage zu lösen, wollen wir zunächst betrachten, wie beschaffen denn eigentlich jener „Wirklichkeitstrieb“, jenes „realistische Bedürfnis“ ist, welches uns auf unserem Wege schon mehrfach begegnet ist.

Definieren lässt es sich ebenso wenig wie alle anderen elementaren phychologischen Erscheinungen, zum wenigsten nicht, ohne dass man einen Zirkel beginge. Aber es lässt sich begrifflich einordnen. Man pflegt die Triebe in zwei Gruppen zu teilen, in egoistische und altruistische oder soziale. Unter den letzteren sind solche Triebe zu verstehen, welche das Ich zum Gliede eines grossen Ganzen zu machen streben, welches letztere nicht notwendig die menschliche Gesellschaft zu sein braucht; das Wort „sozial“ ist für diese Bedeutung etwas zu eng und darum leicht irreführend.

Zu welcher der beiden Gattungen gehört nun der realistische Trieb? Offenbar zu der der sozialen Triebe, denn er strebt, das Ich in Verbindung zu setzen mit der grossen, allumfassenden „Welt“.

Diesen seinen Charakter bestätigt das Wirklichkeitsbedürfnis sowohl in dem, was es flieht, als in dem, was es sucht. Was es flieht, ist die Verneinung der dem Ich gegenüberstehenden Welt. Nimmt man diese fort, so empfindet man mit Schaudern, wie das Ich — oder besser dasjenige, was zuvor „Ich“ hiess —

allein dastehe in einem grossen, leeren Nichts. Welcher selbstdenkende Philosoph hat nicht wenigstens einmal mit dieser verzweifelten Stimmung gerungen, in der alles um uns her zu wanken scheint, und die sich nur mit der Gemütsverfassung des religiösen Menschen vergleichen lässt, dessen Gottesglauben am Felsen der Wissenschaft zerschellt!

Lässt man aber die uns gegenüberstehende Welt bestehen, so wird das Ich durch das realistische Bedürfnis getrieben, sich gleichsam in sie zu stürzen und in ihr aufzugehn. Dieses sich selbst vergessende Solidaritätsgefühl mit der Welt bildet ein Hauptkennzeichen des enthusiastischen Strebens nach Wahrheit, dessen wesentliches Ingrediens der Wirklichkeitstrieb ist. Auch hierin wieder ähnelt dieser oder der von ihm beeinflusste Erkenntnistrieb dem religiösen, welcher in Gott aufzugehen strebt. Die klassische Verbindung dieser beiden verwandten Strebungen des Willens ist Spinoza's „amor dei intellectualis“.

Doch wozu erst umständlich beschreiben, was Jedem die eigene Anschauung zeigt. Darauf aber möchte ich noch hinweisen, dass ich das obige Bild des Wirklichkeitstriebes nach der Anschauung gezeichnet habe. Keineswegs mache ich mir meine Aufgabe so leicht, dass ich zuerst das realistische Bedürfnis als das Streben nach äusserer Realität definierte und daraus wieder ableitete, nur die äussere Realität befriedige es. Ich definiere hier überhaupt nicht, sondern ich schildere, was ich in mir finde und was wohl auch andere in ihrem eigenen Innern beobachten werden.

§ 87. Kann nun der soziale, nach Anschluss an eine äussere Welt verlangende Wirklichkeitstrieb sein Genüge finden in immanenter Realität, in innerer Gesetzmässigkeit des Erkennens? Kann das Ich sich weniger einsam fühlen, wenn es weiss, dass seine Erscheinungen notwendig verlaufen? Wo ist denn hier eine gedankliche Brücke zwischen dem Geforderten und dem Erhaltenen? Ich sehe keine und glaube daher, die Antwort auf unsere Frage muss lauten, dass die immanente Realität das realistische Gefühl nicht befriedigen könne.

§ 88. Schopenhauer aber scheint sich, nach der oben zitierten Stelle zu schliessen, mit ihr zufrieden zu geben und verlangt auch, dass die Realisten es thun. Wie war das nur möglich? War bei ihm etwa der Wirklichkeitstrieb anders organisiert als bei anderen Menschen? Schwerlich, und es lässt sich daher für Schopenhauer's Satz keine andere Erklärung finden, als dass der realistische Schein des Wortes Realität ihn getäuscht hat.[1]) Der neue Begriff der immanenten Realität war

[1]) An anderen Stellen allerdings lässt Schopenhauer durchblicken, dass die Ercheinungswelt mit ihrer eminenten Realität den Wirklichkeitstrieb doch nicht voll befriedigen könne, dass erst das äussere Object, der Wille, dies vermöge. (Vergl. „W. a. W. u. V.“ Bd. 1 § 1, vorletzter Absatz.) Doch das widerlegt die hier gegebene Ausführung nicht. Es ist nur einer der

eben noch nicht ganz klar, d. h. er war es vielleicht schon seinem Inhalt nach, aber da er sich aus dem der realistischen Realität allmählig und unbewusst gebildet hatte, so wurde er von diesem noch nicht scharf genug geschieden. So war es möglich, dass er noch dann und wann in ihn hinüberspielte, dass er realistisch schillerte und also dem Anschein nach das realistische Bedürfnis befriedigte.

Hatte sich aber der neue Begriff der immanenten Realität oder Objectivität noch nicht ganz aus seiner realistischen Puppenhülle befreit, so galt dasselbe auch von dem entsprechenden Begriff des immanenten Objects. Die Erscheinung trug demnach auch bei Schopenhauer noch die allerdings schon verschwimmenden Züge des Pseudoobjects der O. d. s. V., welche daher bei ihm noch nicht als beseitigt gelten darf.

§ 89. Die oben erwähnte Stelle des Schopenhauer'schen Hauptwerks ist ausserordentlich wichtig für uns, schon deshalb, weil der darin enthaltene Gedanke zahllose Mal wiederholt worden ist; ja der Verdacht ist nicht ganz von der Hand zu weisen, als werde die apriorische Gesetzmässigkeit der Erscheinungen überhaupt nur deshalb Realität genannt, um den Idealismus scheinbar den menschlichen Bedürfnissen anzupassen. Was dem realistischen Gefühl hier geboten wird, ist im Grunde nur das W o r t „Realität“; denn der B e g r i f f der dem Idealismus eigenen Realität hat mit dem verlangten Realitätsbegriffe kaum etwas gemein. Mit diesem Worte hinterging man das realistische Bedürfnis der Menschen und speiste es ab; auf dieses Wort gestützt wollte man ihnen einreden, es sei ja Alles beim Alten geblieben, die Welt, die Wirklichkeit sei noch da, nur fester und sicherer als zuvor. Kein Wunder, dass sich gegen diese Behauptung der „gesunde Menschenverstand“, das jedem Denkenden innewohnende feine Wahrheitsgefühl auflehnte. Denn der gesunde Menschenverstand, wenn auch in vieler Beziehung inkompetenter als die Wissenschaft, hat doch den grossen Vorzug, sich gewöhnlich nicht durch Worte blenden zu lassen; zweideutigen Sophismen setzt er, auch wenn er den in denselben enthaltenen Fehler nicht ausdrücklich anzugeben vermag, ein beharrliches „Es ist aber doch so“ entgegen. Gegen den Einspruch des gesunden Menschenverstandes nun pflegt, wie es auch Schopenhauer thut, mit Vorwürfen geantwortet zu werden: „Man versteht eben Kant nicht, man begreift nicht, was der Idealismus will.“ Ich glaube, der Fehler liegt hier doch wohl auf der anderen Seite: man versteht den Realitätsbegriff nicht, um den es sich bei dieser ganzen Frage handelt.

mehrfachen Belege für die Thatsache, dass in Schopenhauer's Brust zwei Seelen lebten, als er das erste Buch seines Hauptwerks schrieb: Eine von Kant übernommene idealistische und eine eigene realistische. Diese letztere Richtung, anfangs unterjocht, emanzipiert sich später (Bd. II, Kap. 7, Abs. 6 vom Ende) auf geradezu revolutionäre Weise.

Auch noch in anderer Beziehung ist die Schopenhauer'sche Stelle und der in ihr enthaltene Gedanke für uns wichtig. In der Behauptung, dass der Idealismus die Realität nicht verloren habe und darum allen Ansprüchen genüge, besitzen wir ein Kriterium dafür, dass bei einem Philosophen die immanenten Erkenntnisbegriffe noch nicht voll entwickelt sind, noch realistisch schillern und bei gebotener Gelegenheit in ihre frühere, realistische Form zurückspringen; wir besitzen damit zugleich ein Kriterium für das Vorhandensein der O. d. s. V.

§ 90. Mit wenigen Worten müssen wir hier noch einmal des Weltwerdens der Erscheinung bei Kant gedenken. Es wird wohl noch in Erinnerung sein, dass wir dasselbe als Folge der O. d. s. V. bezeichnet, die Frage aber, ob es nicht auch eine Wirkung der empirischen Realität der Erscheinung sein könne, zunächst offen gelassen haben.

Wir können sie jetzt in gewissem Sinne verneinen, denn wir haben ja gesehen, dass die immanente Realität den Wirklichkeitstrieb nicht zu befriedigen vermag. Aber wir bezweifeln damit nur, dass die immanente Realität einen objectiven Grund abgeben könne für das Weltwerden der Erscheinung; wohl aber kann sie bei Kant eine subjective, psychologische Veranlassung zu der Gefühlsverschiebung gewesen sein, es ist möglich, ja sogar höchst wahrscheinlich, dass auch bei Kant der immanente Realitätsbegriff realistisch schillerte und deshalb der Satz: „Die Erscheinung besitzt Realität" ihn bewog, die Erscheinung zur „Welt" oder „Natur" zu erheben, d. h. zu glauben, dass sie das realistische Gefühl befriedigen könne.

Doch damit haben wir nur in neuer Form unser altes Resultat erreicht, wir haben aufs Neue das Weltwerden der Erscheinung als Folge der O. d. s. V. erkannt. Denn was ist das realistische Schillern der immanenten Erkenntnisbegriffe anders als eben dieser Denkfehler!

§ 91. Die Folgen der O. d. s. V. bei Schopenhauer sind im Allgemeinen dieselben wie bei Kant: Des Pseudoobject in der Form der weltgewordenen Erscheinung, dreigliedrige Erkenntnisbeziehung, Göttlichwerden des „wirklichen Dinges", (wenigstens insoweit, als dieses zum Gegenstande der Ethik wird), schliessliches Herausfallen desselben aus der Erkenntnisbeziehung, (in welchem Falle Schopenhauer freilich nicht konsequent bleibt), unmittelbares Erkennen des Pseudoobjects und in der inneren Wahrnehmung überhaupt. Schopenhauer eigentümlich ist nur die Hervorhebung gerade dieses letzten Punktes; die unmittelbare Anschauung hat bei ihm ihre höchste Ausbildung erlangt, ja sie hat sogar, wohl im Anschluss an Schelling's „intellectuelle Anschauung", auf Schopenhauer's Metaphysik Einfluss gehabt. Da wir nämlich, wie er glaubt, unser eigenes Ich, den Willen, unmittelbar und wie er an sich ist, anschauen, so bietet

dies eine Brücke, um überhaupt in die Welt der „wirklichen Dinge“ hinüber zu gelangen. Während also Kant und Fichte für ihre Metaphysik ein neues Erkenntnisorgan, den Glauben, annahmen, stützt Schopenhauer die seine ganz auf die unmittelbare Selbstanschauung.

§ 92. Dass die unmittelbare Anschauung der Erscheinung, des Pseudeobjects, Folge der O. d. s. V. sei, hatten wir schon gesehen. Dass aber auch die Unmittelbarkeit der Selbstanschauung diesem Fehler zuzuschreiben ist, dafür sind wir noch den Nachweis schuldig.

Aber derselbe ist nicht eben schwer zu führen. Warum glaubt denn Schopenhauer, dass wir uns selbst unmittelbar erkennen (während wir doch thatsächlich uns selbst schlechter beobachten können als die Aussenwelt)? Nun, deshalb, weil wir uns selbst haben; denn das Haben ist immer unmittelbar, zwischen Substanz und Accidens ist keine Kluft wie zwischen Subject und Object.[1]) Auf dem Grunde der unmittelbaren Selbstanschauung finden wir also jene wohlbekannte Verwechslung von Haben und Erkennen wieder, die eben das Wesen der O. d. s. V. ausmacht.

Somit erstrecken sich die Wirkungen dieses Fehlers bei Schopenhauer bis in seine Metaphysik.

Die O. d. s. V. in der Gegenwart.

§ 93. Da unsere Aufgabe keine rein historische ist, so kann es nicht auf ihrem Wege liegen, das Auftreten der O. d. s. V. bei jedem einzelnen Philosophen, seien es auch nur die hervorragendsten, zu untersuchen. Die Arbeit wäre auch eine ziemlich fruchtlose, denn der Denkfehler zeigt im Grossen und Ganzen stets dieselben gesetzmässig wiederkehrenden Formen und Wirkungen.

Werfen wir also nur einen allgemein orientierenden Blick auf die Philosophie der Gegenwart, so lässt sich sagen, dass die reine Ausbildung der immanenten Erkenntnisbegriffe oder, was dasselbe ist, die Korrektur der O. d. s. V. hier und da Fortschritte gemacht hat. Ja manche haben sich in den Begriff des immanenten Objects so sehr eingelebt, dass es ihnen kaum noch zum Bewusstsein kommt, wie jung derselbe noch ist und wie ungewohnt dem Sprachgefühl unserer Zeit. Bei solchen Lesern hat die vorliegende Schrift mit grossen Schwierigkeiten zu kämpfen; denn für sie hat der Satz: „Ich erkenne meine Vorstellungen, sie sind meine Objecte“ einen durchaus richtigen Sinn, und sie werden kaum noch verstehen, wie man denselben falsch auffassen kann. Nichts ist ja natürlicher, als dass man

[1]) Dass das Wort „Haben“ hier eigentlich nicht Substantialität, sondern die verwandte Beziehung der Identität ausdrückt, ändert am Wesen der Sache nichts.

die eigene, richtige Erkenntnis auch dem Gelesenen oder Gehörten unterschiebt.

„Liest doch nur Jeder
Aus dem Buch sich heraus, und ist er gewaltig,
so liest er
In das Buch sich hinein, amalgamiert sich
das Fremde.“

Namentlich aus diesem Grunde habe ich mich veranlasst gesehen, auf die Entstehungsgeschichte der immanenten Erkenntnisbegriffe einen so grossen Wert zu legen und mit allen mir zu Gebote stehenden Mitteln nachzuweisen, dass das immanente Object bei Locke und Berkeley noch garnicht vorhanden, bei Kant und Schopenhauer aber noch nicht voll entwickelt war.

§ 94. Aber mehr als das: Auch in der Gegenwart fehlt noch viel an der vollendeten, klaren Durchbildung der immanenten Begriffe; was schon von Schopenhauer gesagt wurde, gilt auch hier: Die neuen Begriffe sind ihrem positiven Inhalt nach vollkommen entwickelt, aber sie werden nicht scharf von den alten geschieden. Was Kant gethan, wird vielfach so aufgefasst, als habe er die Objectivität auf eine neue Basis gestellt, nicht so, dass er eine ganz neue Objectivität geschaffen habe; eine Regel, von der es freilich rühmliche Ausnahmen giebt.[1])

Aus alledem geht hervor, dass die O. d. s. V. nicht nur ein historisches, sondern auch ein aktuelles und wegen der Notwendigkeit ihrer Bekämpfung zugleich ein praktisches Interesse beansprucht.

Namentlich zwei Kennzeichen sind es, an denen das Vorhandensein der O. d. s.V. in der Gegenwart erkannt werden kann.

Zunächst gehören hierher die beständig wiederkehrenden Versuche, den Einspruch des gesunden Menschenverstandes, das will sagen des realistischen Gefühls gegen den Idealismus durch Hinweis auf dessen empirische Realität zu beschwichtigen. Wir haben diesen Punkt bereits eingehend genug erörtert, und die Anführung besonderer Belegstellen können wir uns bei der grossen Zahl derselben ersparen.

§ 95. Noch deutlicher zeugt das zweite Kennzeichen für die Unklarheit der neuen Begriffe und das Vorhandensein der O. d. s. V. Es werden nämlich häufig mit dem immanenten Objekt Bezeichnungen und Ausdrücke verbunden, welche sich schlechterdings nur auf das realistische anwenden lassen.

So heisst es z. B. oft, das Kantische Object, im immanenten Sinn des Wortes, korrespondiere dem Subject oder dem Er-

[1]) So sagt z. B. Windelband (Gesch. der neuer. Philos., Bd II, S. 46): „Die erste Vorbedingung für das Vorständnis der kritischen Philosophie ist deshalb die Einsicht in den Unterschied, welchen Kant zwischen Objectivität und Realität im Sinne des gewöhnlichen Denkens macht.“ Aehnlich spricht er sich ebenda S. 61 aus.

kennen, oder es sei ihm proportional. Nun vergegenwärtige man sich einmal, wie der Vorstellungsinhalt, das immanente Objekt, korrespondieren könne dem Vorstellungsakt, welcher doch hier allein als das Erkenntnismittel, als die subjective Vorstellung aufgefasst werden kann! Was haben die Bestimmungen des Vorstellungsaktes, als da sind Aufmerksamkeit, Gefühlston, Dauer, Continuität u. s. w. des psychischen Vorgangs, Gemeinsames, Aehnliches, Proportionales mit der Farbe, Gestalt u. s. w. des im Vorstellungsinhalt gesetzten Dinges? Offenbar nichts. Aber vom realistischen Object kann man sagen, es korrespondiere dem Subject oder der subjectiven Vorstellung, denn die realistiche Erkenntnisbeziehung stützt sich ja eben auf die Gleichheit oder Aehnlichkeit von Object und Erkenntnis. Offenbar also liegt hier ein Rückfall des neuen, immanenten Objectbegriffs in seine alte, realistische Form vor.

Und nicht minder schief ist es, wenn vom immanenten Object gesagt wird, es sei dem Subject „objiziert“ oder es „stehe ihm gegenüber“. Das Subject und die subjective Vorstellung, zu der ja auch der Vorstellungsinhalt, das immanente Object, gehört, stehen zu einander im Verhältnis der Substantialität — wenigstens ist dies die gewöhnliche Annahme, welche bei der Begriffsbildung allein in Frage kommt. Nun ist es doch aber wohl klar, dass man vom Accidens nicht sagen kann, es sei der Substanz „objiziert“; denn nächst der Beziehung der Identität ist die der Substantialität der direkteste Gegensatz des „Auseinander“ oder „Gegenüber“. So paradex es auch klingt, so ist es doch wahr, dass das immanente Object kein ob-jectum, der immanente Gegenstand kein Gegen — stand ist. Darin kann man übrigens einen neuen Beweis erblicken für die Thatsache, dass das populäre Bewusstsein und die ältere Philosophie, welche jene Termini geschaffen haben, noch nichts vom immanenten Objectbegriff wissen, dieser vielmehr erst eine Bildung der neuesten Zeit ist. Sie kennen blos den realistischen Objectbegriff, der ja in der That dem Subject „objiziert“ und „gegenüber“ ist. Auf das immanente Object können diese Bezeichnungen nur dann angewendet werden, wenn es noch realistisch schillert.

§ 96. Die Zweideutigkeit der Worte Object, Realität, Wahrheit u. s. w. infolge des Ineinanderspielens der realistischen und immanenten Begriffe bewirkt übrigens nicht blos die O. d. s. V., sie hat noch eine andere, sehr üble Folge. Bei ihrer komplizierten, abstrakten und leicht der Verwirrung ausgesetzten Natur bedürfte gerade die Erkenntnistheorie eines Apparats an Worten und Begriffen, so fein und exakt wie eine Präzisionsmaschine. Statt dessen sind nun gerade die wichtigsten beständig schwankend und zweifelhaft. Verwirrung und Misverständnisse sind die Folge,

und die Verständigung in der Diskussion wird ausserordentlich erschwert.[1])

Mittel zur Beseitigung der O. d. s. V.

§ 97. Wie nun lässt sich den Grenzüberschreitungen der immanenten Erkenntnisbegriffe steuern, oder, was dasselbe ist, wie kann man die so häufigen und folgenschweren Fehler der O. d. s. V. dauernd beseitigen? Beide Fragen sind in der That identisch, denn ohne das realistische Schillern der immanenten Begriffe wäre ja, wie wir gesehen haben, schon längst die Selbstkorrektur des Denkfehlers eingetreten.

§ 98. Dasjenige Mittel, welches am sichersten zum Ziele führen würde, bestände jedenfalls darin, die ursprünglich realistischen Worte Object, Realität u. s. w. nicht mehr für die immanenten Begriffe zu verwenden. Denn wenn dieser Gebrauch der Worte überhaupt einen Zweck hat, so ist es der, dass innerhalb des Idealismus noch von Object und Realität geredet werden kann, d. i. Hintergehung und Scheinbefriedigung des realistischen Gefühls. Ausser diesem illegitimen und nicht zu billigenden Zwecke aber lässt sich kaum einer finden, denn es ist nicht einzusehen, warum man statt „Object“ nicht ebensogut „Vorstellungsinhalt“, statt „Realität“ oder „Objectivität“ oder „Wahrheit“ nicht ebensogut „(innere) Gesetzmässigkeit“, statt „erkennen“ und „wissen“ nicht ebensogut „haben“, „hervorbringen“, „produzieren“ oder mit einem mustergültig klaren Terminus Fichte's „setzen“ sagen sollte. Die letzteren Worte sind kaum umständlicher als die ersteren, und sie haben den Vorzug, dass sie eindeutig sind und sich dem allgemeinen Sprachgebrauch ohne Schwierigkeit einfügen, während der Schüler und Laie erst umlernen muss, ehe er die Worte Object u. s. w. im immanenten Sinne aufzufassen und anzuwenden versteht.

Meint man aber, dass man sich von den altgewohnten Terminis nicht loszureissen imstande sei, so gebrauche man wenigstens die Vorsicht, welche wir hier anzuwenden versucht haben, und spreche konsequent von realistischem und immanentem Objekt, realistischer und immanenter Realität u. s. w. Bequem ist das freilich nicht, aber es ist notwendig, wenn man Misverständnisse und Denkfehler vermeiden will.

§ 99. Ueberhaupt sollte in der Erkenntnistheorie nie der Bequemlichkeit der Sprache ihre Klarheit und Unzweideutigkeit geopfert werden. Aus diesem Grunde ist es auch z. B. zu verwerfen, wenn man von einem „gesehenen“ oder „gefühlten“ oder „vorgestellten“ Baum redet oder von dem „Baum, wie ich ihn

[1]) Vrgl. z. B. Cohen „Kants Theorie der Erfahrung“, Aufl. II, S. 162. Trendelenburg versteht hier das Wort objectiv im realistischen, Cohen im immanenten, Kantischen Sinne.

sehe“ oder „wie er mir erscheint“, und wenn man mit diesen Ausdrücken einen Empfindungs- oder Vorstellungsinhalt bezeichnen will. Denn unter dem „gesehenen Baum“ versteht der allgemeine Sprachgebrauch das äussere, realistische und nicht das immanente Object, den wirklichen Baum, welcher meine Gesichtsempfindung veranlasst, und nicht diese selbst. Man sage nicht, es komme auf den Ausdruck nicht an, wenn nur das Richtige dabei gedacht werde; denn aus den Worten schleicht sich eine Zweideutigkeit nur zu leicht in das Denken hinüber. Die Bezeichnung „der gesehene Baum“ für einen Empfindungsinhalt ist, wenn nicht eine O. d. s. V. selbst, so doch der Keim zu einer solchen. Unzweideutige, an Stelle der obigen zu wählende Ausdrücke wären: „Der Baum in meiner Empfindung“, oder wenn von einem Vorstellungs- und nicht blos von einem Empfindungsinhalt die Rede ist, „der gesetzte Baum.“

Es sind nicht blos ästhetisch anstössige „Sprachdummheiten“, gegen die wir hier ankämpfen; Reinigung der Sprache bedeutet in diesem Fall Reinigung des Denkens selbst.

Formulierung des Gesamtresultats.

§ 100. Unser Ziel bestand darin, die Gesetzmässigkeit im Verhalten und Wirken der O. d. s. V. nachzuweisen. Haben wir es erreicht?

Von unseren Einzeluntersuchungen mögen so manche zu nur hypothetischen oder wenig überzeugenden Resultaten geführt haben; aber aus der Fülle des Einzelnen scheint sich doch das allgemeine Gesetz, auf das es uns ankommt, mit etwas grösserer Sicherheit und Bestimmtheit hervorzuheben. Versuchen wir zum Schluss, dasselbe auf eine zusammenhängende Formel zu bringen und damit dem Grundgedanken dieser ganzen Schrift Ausdruck zu verleihen!

„Die Objectivation der subjectiven Vorstellung, unterstützt durch die Subjectivation des Objects (unmittelbares Erkennen) bewirkt den Pseudoidealismus mit realistischem Object, indem sie

1. ein realistisches Scheinobject in die Erkenntnisbeziehung einführt und dieselbe dadurch dreigliedrig macht;
2. durch die Einschiebung dieses Scheinobjects das wahre Object vom Subject entfernt und schliesslich ganz aus der Erkenntnisbeziehung hinausdrängt.
3. das fortfallende durch das Scheinobject ersetzt und die Zweifel, welche bei jenem vorlagen, bei diesem aufhebt.

Zum Schlusse möchte ich noch Herrn Hofrat Prof. Dr. Liebmann für die mannigfachen Anregungen und Förderungen, die ich von ihm erhalten, meinen herzlichen Dank aussprechen.

SYMBOLAE AD IDEARUM INNATARUM DOCTRINAM HISTORICAE ET CRITICAE.

Dissertatio inauguralis

QUAM
CONSENSU ET AUCTORITATE
AMPLISSIMI PHILOSOPHORUM ORDINIS
IN
ALMA LITTERARUM UNIVERSITATE
FRIDERICA GUILELMA
AD
SUMMOS IN PHILOSOPHIA HONORES
RITE CAPESSENDOS
DIE XXX. MENSIS IULII A. MDCCCLXXIII.
H. L. Q. S.
PUBLICE DEFENDET
AUCTOR

CURTIUS BRUCHMANN
POSNANIENSIS.

ADVERSARII ERUNT:
G. SCHNEIDER Stud. phil.
H. GILOW. Stud. phil.
FR. de WANGENHEIM. Stud. phil.

GRAETZII.
TYPIS EXPRESSIT LUDOVICUS STREISAND.

Ideae innatae, quas philosophi nonnulli a Platone usque ad Kantium docuerunt, aut substantiales, aut substantiales et formales, aut formales esse contendebantur. Pertinent enim aut ad vim ac naturam mundi, animae et enim aut rerum quae vitam constituunt (quae substantiales e sensu Hegelii nominantur), ut vis et forma rerum iis contineatur, aut ad solum cogitandi et cognoscendi modum, ut, qua simus indole ac natura, semper in cogitando et cognoscendo nostris formis circumscribamur, itaque. quem mundum nominamus, a nobis quodammodo procreatum magis, quam quasi mere acceptum existimare debeamus. nam quae sint formae rerum, quae cogitationis vel omnino animi, ac possitne, datis quibusdam formis, quae propriae sint animi, mundus cognosci, qualis sit, quaeritur. qua in re considerandum videtur hoc. quid sint res, quomodo agant, quid sit agere; quid animus, quomodo cognoscat, quid cognoscere; quae formae rerum, quae animi; quid sit esperientia: quia in disputationem veniunt, quidquid de ideis innatis agitur, non simplici ratione tractandum videtur. philosophia enim, si a cognoscendi doctrina ordiri existimanda, non modo quid sit cognoscere, quomodo fiat, quibus elementis contineatur, in universum exponere debet, sed etiam de singulis notionibus et ideis respondere. sed haec quaestio statim in plures partes dividitur. categoria enim vel notio e. c. unitatis quo jure utatur metaphysico, possitne, si logicam respicimus, sine contradictione cogitari, quae sit denique natura ejus psychologica i. e. quomodo orta sit, utrum

a rebus accepta an propria quadam animi facultate procreata, quaeritur. ac de iis, quae singulis philosophiae disciplinis tribuenda sint alii aliter judicant, utcunque res se habet, apparet ideam, quaecunque innata esse contendatur, duplici ratione contineri, et logico-metaphysica et psychologica. cujus momenti psychologia ad ejusmodi quaestiones explicandas? exponenda nempe sibi sub specie causalitatis proponit, quaecunque in animo fiunt. itaque quomodo intuitus, perceptiones, notiones, ideae nascantur, quid in eo rebus, quid animo tribuendum; ut, si innata dicatur idea vel forma animi propria, psychologiae sit demonstrare eam non sensibus datam, sed statim adesse vel sensim a solo animo procreari. tota igitur idearum innatarum doctrina etiam ad psychologiam respiciat necesse est. nam etiamsi quis e. c. categorias Kantianas esse a priori contendat, superest ut, quomodo id psychologice intellegendum sit, doceat. sensibus intuitus accipimus; itaque, si omnia quae scimus, ad intuitus revocare possemus, tota scientia in sensibus posita esset. sed si psychologia vel cognoscendi doctrina docet non omnia sensuum motu nata intellegi posse, jam habemus quod propriis quibusdam animi facultatibus scientiae nostrae partem tribuendam censeamus. quam sit difficile invenire quae rebus, quae animo tribuenda sint, historia philosophiae docet. itaque iterum atque iterum ad cognoscendi doctrinam revocamur ut quae, quia cognoscere duobus datis fit, re movente et animo moto, quid objectivum extra nos, quid subjectivum in nobis existimandum sit, imprimis exponere debeat. quibus rebus dijudicandis Kantium praecipue operam dedisse, eundemque crisi int. puri idearum innatarum doctrinam commutasse nemo est qui nesciat; sed psychologicam harum disquisitionum rationem mirum in modum neglexit ac repudiavit. ex quo factum est ut, praeter quam quod doctrina ejus saepe speciosa et recondita videtur, et semper quomodo intellegenda esset alii aliter

judicarunt et a parte psychologiae potissimum doctrinam ejus obrui existimarunt. Sed psychologiam missam faciamus. Ac primum quidem Platonem constat idearum innatarum doctrinam protulisse. paucis expressa haec fere esse videtur.[1]

1. Animi nostri jam antequam corpora intrarunt et fuerunt et cognitiones i. e. veras cognitiones habuerunt. (Phaedo cap. XVIII—XX.)

2. Qui Platonem docuisse contendit esse animis quodammodo ideas innatas memoria teneat necesse est illas ideas innatas non easdem esse ac veras illas ideas, quae singulae realiter existunt.

3. Vera hominis cognitio in eo constat ut idearum quae dormiunt in animo recordetur.

4. Ritter et Preller falli videntur quod dicunt ideas „tanquam“ in alio mundo existere (Platonem enim imaginibus, more suo, rem persecutum esse putant) neque tam cogitari etc. (hist. p. 233.)

5. Ideae plurimae sunt et diversissimae. (Parm. p. 130 C. Arist. Metaph. XII cap. 3.)

Nos si persuasum habemus ideas illas platonicas nihil esse nisi quas nostri philosophi notiones generales vocant, tamen monemur a Platone certis verbis, ne ideas, quae realiter et rebus subjectae sunt et innatae nobis, confundamus cum notionibus quas nobis fingimus. (Resp. V· p. 477. VI 509 sq. VII. 533 sq. Tim. p. 27 D. 29 C. 37 B, C. 51 D, E. Parmen. p. 132 B.)

Quia cognoscere est recordari, apparet ideas, quae rebus subjectae sunt et ideas, quae animo innatae sunt, easdem esse; alterae enim alteris respondent. sed cognoscendi formae non omnes idem valent; nam ut ideas rerum cognoscimus, ideis nobis ipsis innatis, ita haud parvi negotii est vere i e. ideas cognoscere, quia sensibus veram cognitionem nunquam percipimus. ideae ipsae et

[1]) Socrates nullam litteram reliquit. Cic. de or. III § 60. — De Socrate cfr. Schleiermacher Abh. d. berl. Acad. 1815. p. 55—56.

rebus essentiae et nobis cogitationis principia sunt et cogitamus secundum idearum impressiones mente memoriaque conceptas, nec quidquam cogitare possumus, nisi quod vere sit. (cfr. Resp. VI p. 506. sq.)[1] ideae igitur etiam ipsius cognitionis humanae principium et causa sunt. per sensus vera cognitio turbatur. (Phaed. p. 66 E.) materiam[2] esse infinitam aeternam molem, omnium qualitatum expertem, totam inservire recipiendis qualitatibus rebusque generandis. res sub sensus cadentes semper mutari neque unquam easdem esse. rerum sensibilium intuitione nullo modo accipere nos quam jure scientiam possimus nominare (Theaet. p. 210), immo hanc scientiam a vera valde alienam esse (Phaed. p. 96. Symp. p. 202. Crat. p. 385 E. Theaet. p. 151 E. Meno p. 97 B. sq. Euthyd. p. 288 D. Phaedr. p. 247 D, E.) scientiae, e sensu Platonis, pertinent ad ea, quae a rebus, sensibus subjectis, diversa sunt. ad scientiam Plato retulit quae vere sunt constantia, perpetua, nec ulli mutationi subjecta. eam animi naturam Plato sibi fingit, ut, quae modo vera fuit opinio vel potius scientia, nunc ipsa cum animi natura conjuncta appareat, ut ab eo segregari nequeat. patet igitur vim humanae cognitionis in veritate et fide per se ipsam comprobata positam esse. scientia enim ab opinione diversa. opinio enim posita in medio inter scire et nescire. (Resp. V p. 477) tamen non omnino opinionem rejicit Plato. (cfr. Meno p. 86 A. 97 B, E sq. 99. Phil. p. 21 C. 36 C. 37 B. 38 B. 39 A. 60 D. 64 A.)[3] sed scientia pertinet ad ideas co-

[1]) cfr. Resp. V p. 477 A. de ideis ib. X p. 596 sq.

[2]) quae dicitur mat. platonica.

[3]) quomodo scientia et opinio inter se diversa sint explicatur in Theaeteto. — cfr. Phaedr. p. 245. Soph. p. 263. 267. Lach. p. 199. Protag. p. 358. — Parmen. p. 155 D. Phil. init. — de ideis in universum Eutyphr. p. 11. Parm. p. 135. Phaedr. p. 237 265. Theaet p. 147. 204. Soph. 244. Meno p. 72. 75. Phil. p. 15. 16. 18. 25. 27. 29. 34. Resp. IV p. 443 C. Lach. p. 191 — Charm. p. 168.

gnoscendas. jam vero habemus notiones sive ideas boni per se, pulchri per se etc. unde ortae sunt? sensibus certe non dantur; iis enim bonum nunquam per se, sed quasi divisum et effusum huc illuc percipimus. itaque ex animo natae illae ideae putandae sunt.[1] — Itaque videmus secundum Platonem formas cognoscendi magna ex parte formis rerum respondere. nec mirum. fidem aut parvam aut nullam sensationum jam ante eum philosophi docuerunt. (cfr. Stob. floril[4] ed. Mein vol. IV. exc. e. ms. flor. Jon. Damasc.) causas si quaesiverimus cur factum sit ut Plato ideas innatas esse doceret, inveniemus alteram in ipsis ejus de mundo sententiis positam, quod, totum mundum quia idearum communione affectum, ideas autem sensibus non cognosci, sibi finxit, tantum supererat ut ideae e nobis ipsis subvenirent itaque innatae essent. fieri enim ut quasi discentes recordemur. altera est haec quod ipse Plato quomodo notiones et ideae fierent, quibus legibus quaecunque sunt in animo fingerentur non perspexit. numerus idearum non certus; nisi ita finitur ut par esse generibus rerum dicatur, qua de re Aristotelem constat Platoni exprobrasse (metaph. I, 9.) id tamen proprium idearum ut iis tantum innatis vera cognoscere possimus. valde ejus ideae abhorrent a formis logicis, immo veram mundi essentiam continent. ideas innatas atque ideas rebus subjectas ex eodem fonte nasci et tantum diverso modo esse (e sensu Platonis) clarius patet quaerentibus nobis quomodo factum sit, si quidem jam dudum ideae animis innatae fuerunt, ut illarum idearum animi omnino participes essent. nam primo quodam tempore didicisse illas animi existimandi sunt. respondendum videtur, quia ideis totus mundus contineatur, eandem idearum

---

[1]) cfr. de Platonis doctrina. Prantl. Abh. d. bayr. Acad. I Classe bd. VII abth. 1 p. 192. sq. — Trendeleub. Platonis de ideis et numeris etc p. 10. 24. 32. 45. 46. Gesch. d. Kateg. p. 205 — Brandis Rhein. Mus. 1828. p. 561. 571. 585.

rationem esse in rebus fingendis, eandem in animis. utrisque enim unum illud principium subjectum est ab ipso initio.[1] jam si quis dicat clam Platoni in animo fuisse aequalia cognosci non posse nisi ab aequalibus, quod plane negem non habeo. argumentum enim illud maximi semper momenti fuit ad philosophorum sententias movendas.[2] — Plato quid Socrati debeat recte Aristoteles in met. I, 6 exposuit. Aristoteles persuasum sibi habuit formas cognoscendi ab omnibus partibus formis essendi respondere. constat eum ideas innatas non docuisse. logica ejus est doctrina analytica cogitandi. tamen paullo uberius de eo disserendum videtur. in capitibus tamen II, in quibus Platonis doctrinam respexisse A. crederes, de memoria et reminiscentia, nihil invenies, quod ad Platonem pertineat; sed clarissime apparet Aristotelem plane a Platone in his alienum fuisse. neque exspectare debemus Aristotelem, qui saepius acerrime Platonis idearum doctrinam rejecerit, ullo modo probaturum ea, quae Plato ita sibi finxit, ut cum ideis, quae per se essent, arctissime conjuncta vel in ipsis illis posita essent. (cfr. metaph. I, 9. III, 2. 3. VII, 8. X, 10. XI, 1. XII, 3. 6. XIII, 5. de idea boni eth. nic. I, 4. Prantl l. c. p. 199—203.)

Deinde neque ea quae in Anal. post. lib. I c. 1 et in metaph. lib. I. c. 9 fin., neque quae in libris de anima proferuntur re vera doctrinam platonicam redolent. ac primum quidem omnis doctrina et omnis disciplina ratione percipienda ex praecedente cognitione fieri contenditur. testem esse mathematicam omnesque reliquas artes. similiter rem se habere in orationibus, quae aut per syllogismum aut per inductionem doceant; utrasque enim per ante cognita docere. similiter rhe-

---

1) sed cfr. Plat. Phaedr. § 215 C. sq. Meno p. 81 C.

2) cfr. Ueberweg. Logik. p. 76. — egit de Platone Herbart. einleitung. etc. § 121. p. 210 sq. paucis Lotzius in Mikrok. vol III p. 206 sq. —



toricos persuadere aliis; aut enim per exempla aut per enthymemata. duplici modo necesse est praecognoscere; alia enim, quod sint, prius sumere necesse est; alia autem, quae sint, intellegere oportet, alia autem utroque modo. (cfr. § 6. anal. post. I, 1.) quae quam longe absint a Platonis doctrina manifestum est. sed de quibus sit disserendum restant tria. Nam cum Plato in rerum mobilitate ac diversitate posuerit ut iis notiones e. c. pulchri per se accipi posse negandum censeret, Aristoteles vero doctrinam platonicam non probarit, jam quaerendum quomodo notionum ejusmodi originem ipse A. sibi finxerit. qua in re quomodo differat a Platone apparere debet. accedit ut quae de opinione et scientia ac de intellectu doceat Aristoteles exponatur. (de sensu in universum cfr. de an. II, 2. 5, sq. 3. 5. 12. III, 1. 3, 1 sq. de sensu et sensili capp. VII.) simpliciter nos scire, si causam rei cognoscere putemus ac non contingere ut res aliter se habeat. (anal. post. I, 2, 1 sq. II, 10.) (anal. post. I, 13, 15 nihil ad rem.) non fieri ut per sensum quidquam sciamus. per sensum enim cognosci non posse universalia in quibus demonstrationes positae sint, sentire enim nos oportere singulare, scientiam autem positam in cognoscendo universalia. „verumtamen ex contemplatione crebra illius, quod accidit, ipsum universale investigantes, demonstrationem haberemus. ex pluribus enim singularibus universale fit manifestum. universale autem magni habendum, quoniam aperit causam quare de talibus, quorumcunque alia est causa, cognitio majore digna honore est, quam vel sensus, vel intellegentia. de primis autem principiis alius est sermo.“ (anal. post. I, 31 § 3. 5. 6.) eo ipsam scientiam et quae cadant sub scientiam differe ab opinione et iis, quae opinemur, quod scientia sit universalis et in necessariis posita sit. neque intellectum (esse enim principium scientiae) neque scientiam absque demonstratione esse; intellegentiam enim esse notitiam

immediatae propositionis. „vera autem est intellegentia et scientia et opinio et quod per haec (cognitum) dicitur. quare relinquitur opinionem esse circa verum et falsum. opinio res inconstans et natura ejus talis est. — quomodo igitur non licet idem opinari et scire? et quamobrem opinio non est scientia, si quis ponat, quidquid scit, illud idem contingere ut opinetur? consequetur enim hic quidem, sciens, hic vero, opinans, per media, donec ad immediata pervenerit; quare si ille scit, etiam si opinatur, scit. quemadmodum enim et quod res sit opinari licet, ita etiam causam rei. hacc vero (syllogismi) medium est." manifestum vero non contingere unum et idem simul opinari et scire. (anal. post. I, 33.) itaque majorem auctoritatem opinioni quam Plato, Aristoteles tribuere videtur. (cfr. Prantl. l. c. p. 144, 145.) (cfr. de an. III, 3, 8; 9.)

Intellectum vel intellegentiam propriam hominum esse Aristoteles contendit (de an. III, 3, 15.) potentia intellectus esse dicitur quodamodo ipsa intellegibilia, actu vero nihil eorum, antequam intellegit. (cfr. de an. ed. Trendelenb. p. 483 sq.) „debet autem ita se habere ac si in tabula inesset cui nihil esset actu inscriptum. (de an. III, 4, 9.) tamen non putandum intellectum esse quasi inertem et tantum imprimendis rebus inservire, ipsum vero haud agere. (cfr. de an. ed. Trend. p. 485. 486.) „sed in tota intellectus doctrina id difficillimum, quod intellectus modo cum reliquo animo quam arctissime conjungitur, ut sine ceteris viribus esse non posse videatur, modo si summus et agens ponitur, a reliqua natura tanquam major et dominus separatur." intellegentiam tamen (et sapientiam) veluti sensus esse videri; his utrisqe enim aliquid eorum quae sint animam discernere atque cognoscere (de an. III, 3 in.) (ib. 4, 2) posse enim ab intellegibili moveri (4, 3). itaque potentia rerum suscipiendarum est compos. — tamen pati mentem non debere, sed in hac ipsa re a sensibus

differre. (cfr. II, 5. Trendel. p. 464, 465.) sed apparet intellectui propriam quandam vim et quasi lucem attribui. intellectum enim non mixtum esse debere.[1] mentem, si cogitet, rerum quasi species induere; antequam vero cogitaverit, meram esse facultatem, itaque intellectum a corpore et sensibus segregandum (de an. III, 4, 4.) animam idearum i. e. e sensu Aristotelis (cfr. anal. post. I, 13) notionum generalium sedem esse, sed solam, quatenus ad intellegendum pertineat. nec tamen innatas esse notiones, sed intellectum ea facultate ut cogitando eas procreare possit. animae intellectum per se intellegi; intellegentiam enim e sola anima ori. (cfr. metaph. XII, 7.) — sed intellectum duplici ratione contineri; esse enim agentem et patientem. agentem vero separabilem esse, non mixtum, immortalem (de an. III, 5 in.) sed qui fit ut non recordemur, si quidem pars animae immortalis? aeternam partem intellectus non pati docemur, patientem enim non immortalem esse; itaque aeternam partem memoriae non subjectam esse (ib. cap. 5 § 2.) sed hanc partem semper agentem et cogitantem. (qua de re cfr. Trendelenb. p. 490—494.) — intellectus in primis et ultimis scientiae principiis versatur (anal. post. I, 27. eth. nic. VI, 6; 9; 12) sed principia illa, nonne rerum motu quodammodo nascuntur? jam tertium illud quaerendum quomodo Aristoteles notiones generales et principia nasci sibi finxerit. qua de re haud ita clare disseruit, qui modo in sensibus et experientia, modo in propria quadam vi intellectus positas eas notiones voluerit.[2] — „ab hac sensuum in anima mansione et memoria et comparatio proficiscitur, sine quibus universae rerum notitiae existere non possunt. qui idem saepius evenire

[1]) cfr. Anax. Clar. frgm. ill. Ed. Schaubach Lips. 1827. fr. 8. p. 100. Plato Cratyl, p. 413 C. Trendelenb. p. 466.

[2]) cfr. Anal. prior. I, 18. I, 20. phys. VII, 3. Metaph. I, 1. Anal. post. II, 15 ed. Buhle, 18 ed. Sylb. Trendelenb. p. 170 sq.



videt, hoc lege quadam et experientia complectitur ut multiplex et repetita demum memoria experientiae quasi condendae sufficiat. ita notio e singulis quibusque collecta atque animo recondita et scientiae et artis est genetrix. omnia in eo sunt ut in animo certi aliquid maneat, ex quo universae rerum notitiae nascantur.“ tamen summus praeterea denique intellectus ponitur ab Aristotele plane agens, propria vi nitens, ad quem summa veritatis principia revocanda sunt.[1] sed quae ratio intersit inter hunc intellectum et illum sensuum naturae magis accommodatum, haud ita perspicuum.[2] divinum vero esse intellectum (de gen. an. II, 3). itaque „ipsam humanam mentem tanquam reliquis majorem Aristoteles segregavit et divinitus genuit.“ (Trendelenb. p. 175. anal. post. II, 19 (15) fin. metaph. XI, 7.) in intellectu veri cognoscendi facultas posita est. (metaph. XII, 7. 9. 10. de an. III, 7, 8. 8, 2. Trendelenb. p. 503—525.) tamen in de an. lib. III, 8 § 3 omnia iterum ad sensus revocari videntur. de categoriis denique satis videtur in memoriam revocasse quae Bonitzius dixit in dissertatione „über die kat. des Aristoteles“ in Abh. der Wien. Acad. 1853. 10. p. 591—645. imprimis p. 605, 606, 608, 612, 622, 625. — itaque jam videmus ab ideis innatis Aristotelis doctrinam plane abhorrere. quomodo autem notiones generales nascantur ab Aristotele clare et distincte expositum esse negare non dubito. ad Platonis quandam similitudinem doctrinam aristotelicam conformatam esse in eo tantum contendas, quod Aristoteles quoque scientiae superiorem quandam facultatem tribuerit ac summum parentem veritatis et principiorum intellectum posuerit, a sensuum

---

[1]) cfr. Plato Phil. p. 28 C. 59 D. 65 D. domina omnium et regina ratio Cic. Tusc. II, § 47.

[2]) cfr. anal. post. I, 23 ed. Buhle p. 523. eth. nic. VI, 12 p. 1143 B. immortalis intell. metaph. XII, 3. cfr. ib. c. 7. c. 9.

natura et vi plane segregatum.[1] — Stoici philosophi ideas innatas non docuerunt; notiones nostras tantum in animo sedem habere; rebus tamen rationem subesse.

Tum philosophi medii quod vocatur aevi nova, quod sciam, non protulerunt. in universum enim pars Aristotelem pars Platonem secuti sunt. praeterea Uebervegius haec: „von der streitfrage die zwischen ihnen schwebte ob die begriffe ihrem inhalt nach als fertige gebilde angeboren seien und ob alle entwicklung derselben im laufe des lebens sich darauf beschränkte, dass sie allmählich immer deutlicher in's bewusstsein treten, oder dass sie nach ihrem inhalt ebensowohl wie nach ihrer form producte der durch die äussern einwirkungen mitbedingten psychischen entwicklung seien, von dieser psychologischen frage blieb jenes logisch-metaphysische problem, welches die scholastiker beschäftigt hatte, unberührt." (Syst. d. Log.)

Augustinus per tempus quoddam ideas innatas „socraticum illud nobilissimum inventum" amplexus erat. sed neque gravia neque nova attulit. (cfr. Ritter. gesch. d. philos. VI p. 204 sq. — similiter atque postea Cartesius scientiam in certa mei ipsius conscientia positam voluit; neque tamen ideam mei ipsius innatam esse contendit. cfr. Ueberw. gesch. d. philos. II. ed. III p. 84 sq.

Itaque jam quaenam Cartesii idearum innatarum doctrina fuerit exponamus. si iterare liceat, quod jam supra conati sumus, paucis, quantum possimus, Cartesii universam de ideis innatis ideisque quae ad illas pertinere videantur, sententiam exprimamus.

---

[1]) de an. III, 6, 2. Trendelenb. p. 502. „omnia qualia per se et singula sensibus suscipiuntur, disjuncta et dispersa sunt ut mens accedere debeat, quae tanquam conjuncta cognoscat. intellectus vero h. l. non tam arctis finibus inclusus, ut capite antecedenti Intellectus agens patienti oppositus. haec enim conjungendi necessitas prima intellegendi condicio." itaque de categoria quadam unitatis non cogitandum.



1. Permultae menti humanae ideae, Deo auctore, innatae sunt.

2. Quarum duae ceteris ab omnibus partibus anteponuntur, altera idea mei ipsius, altera idea dei i. e. substantiae cujusdam infinitae, independentis, summe intellegentis etc. quarum prior jam antequam nati sumus, ipsis nobis conseiis, mentibus inest,[1] posterior sive philosophantibus sive non philosophantibus occurrit.[1]

3. Praeterea habemus in animo aeternas veritates, lumine naturali, quae animi propriae sunt, ut ex nihilo nihil fieri etc. sed hae ideae aeque atque illa dei idea sensim subveniunt ex animo ac procedunt in lucem conscientiae. quae aeternae veritates nullam existentiam extra cogitationem nostram habent. (princ. philos. I, 48.)

4. Duratio, ordo, numerus[2] modi tantum sunt, sub quibus concipimus res. quae notiones non tam innatae quam adventitiae sunt, eaeque tales ut qualitatem animi nostri res percipientis atque ad notiones quasdam revocantis significent.[3]

5. Qui modi valde a Kantii categoriis alieni sunt.[4] Bene Erdmannus cum diceret: alle sinnlichen qualitäten der dinge liegen in uns, d. h. in der seele, war ein von allen Cartesianern wiederholter satz. farbe und zeit ist nichts in den dingen, sondern ist zustand des empfindenden, modus cogitandi[5].

---

1) Erdmann gesch. d. philos. II, § 267, 6. Des Cartes zögert darum nicht in einem briefe zuzugeben, dass das kind im mutterleibe bewusstsein habe. cfr. Virchow, ges. abh. 1856. I. p. 11, 4

2) cfr. medit. III „acquiro".

3) cfr. princ. phil. I, 55. cfr. I, 59.

4) cfr. trendelenb. gesch. d. Kateg. 263.

5) gesch. d. philos. II, 19 § 267. 5; 6, 27. Cartes. ep. ad Vat. I, 116. et ep. 105. — medit. III. in. nam quod intelligam quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio haec non aliunde habere videor quam ab ipsamet mea natura . . . . nondum enim veram illarum originem perspexi. denique: ex his autem meis ideis praeter illam, quae me ipsum mihi exhibet, de qua hic

Quodsi omnes ideas quae tibi insunt percensueris, ejusmodi multas invenies, quae solae i. e. per se cogitari non possint; ut trianguli idea, quae nisi in figurae idea posita est, cogitari non potest. ac tales omnes ideae, quae non tam solae quam per aliud concipiuntur, in modorum numero habendae sunt; disquisitisque omnibus ideis, duas denique, easque solas invenies, quae per se concipiuntur, attributaque rerum, quoniam a natura rebus tributa sunt, essentiamque earum constituunt, nominantur; quarum altera extensionis, cogitationis altera appellatur. dixit enim C. (princ. phil. I, 53) et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur, sed una tantum est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. extensio naturam corporeae, cogitatio naturam substantiae cogitantis constituit.[1] — Cartesius non semper id egisse videtur ut quomodo inter se cohaererent formae essendi et cogitandi aut num responderent omnino alterae alteris respiceret et certis finibus circumscriberet. rerum qualitates ad animi cognoscentis naturam revocari docuit illud quidem, sed, quamquam praeterea, quae de rerum natura sensit, enunciavit, non semper ad similitudinem

nulla difficultas esse potest, alia est quae deum, alia quae res corporeas etc. repraesentat. — deinde: ex iis vero . . in me contineri posse eminenter. ad haec verba cfr. Erdm. II § 267, 2. das ideat oder original der idee muss (vielleicht mehr, aber) wenigstens ebensoviel enthalten, wie in der idee ist; im ersten falle enthält es eminenter, im zweiten falle formaliter, was in der idee objective d. h. vorgestellter weise enthalten ist. — vide quae apud Cartesium sequuntur „Itaque sola restat idea dei . . procederet."

[1]) cfr. princ. phil. II, 4. natura corporis non in pondere, sed in sola extensione consistit. ib. II, 10. non etiam in re differunt spatium . . . corpora, per quae illud spatium determinamus. itaque materiam non a spatio diversam sibi C. fingere videtur. cfr. de Cartes. Herbart. WW. VI § 17. p. 234 sq.



illius principii sententias exstruxit, immo omnino tenet id proprium philosophiae suae ut ad hominem cognoscentem referendam esse censeat. quaecunque fiunt, legibus mechanicis subjecta esse contendit; verisimillimum esse deum in conservando mundo atque gubernaudo certis principiis uti, sed arrogantis esse dei consilia perspicere velle nec non superbi hominem ipsum tanquam mundi fastigium atque summum putare, quod deus expeticrit. vera cognoscere possumus prima dubitatione, quae tamen necessaria est, superata. cur ideas, easque tales innatas esse docuit Cartesius partim ex iis, quae ipse dixit intellegere, partim e tota ejus doctrina suspicari possumus. viri me tirone doctiores summam hanc laudem Cartesio tribuerunt ut eo auctore novum principium inventum atque novam philosophiae aetatem inceptam esse dicerent. itaque primum illam mei ipsius conscientiam consideremus. haud mirandum, me quidem judice, quod Cartesius, ut qui philosophiam funditus in animi cogitantis sui ipsius conscientia positam esse voluerit, illam sui ipsius conscientiam homini innatam esse judicavit. quod si est, forma illa cogitandi ad rem realiter datam commodissime refertur inque ea ponitur. atque hanc ob causam factum esse illud perabsurdum ut infantes priusquam nascerentur jam ipsorum haberent conscientiam contenderet, haud negaverim. nescio an maximi momenti fuerit ad sententias ejus conformandas quod veras notiones esse existimavit, quas „attendendo clare et distincte cognoscercmus." (princ. phil. I, 45. all. e.) de idea dei ipse haec: itaque sola restat idea dei, in qua considerandum est, an aliquid sit, quod a me ipso non potuerit proficisci. dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud exstat, quodcunque exstat est creatum. quae sane omnia talia sunt ut quo diligentius attendo, tanto minus a me

solo profecta esse posse videntur. ideoque ex antedictis deum necessario existere est concludendum: nam quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso quod sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia quae revera esset infinita, procederet.“ sequuntur quibus demonstrare conatur inesse nobis perceptionem infiniti priorem quam finiti, atque entis perfectioris, quas perceptiones nisi habeamus, intellegere nos non posse aliquid nobis deesse, aut non omnino nos perfectos esse. nec falsam hanc ideam esse posse, quippe quae maxime „clara et distincta“ sit. deinde: superest ut examinem qua ratione ideam istam a deo accepi; neque enim illam sensibus hausi nec unquam non exspectanti mihi advenit etc. ac proinde superest ut mihi sit innata, quem admodum etiam mihi est innata idea mei ipsius. de hoc ipso: ac proinde haec cognitio ego cogito, ergo sum, est omnium prima ac certissima quae cuilibet ordine philosophanti occurrat. (princ. phil. I, 7, 8.)[1]

Aeternae veritates sunt ut propositio ex nihilo nihil fit, quae in mente nostra sedem habent, vocanturque notiones communes. cujus generis sunt: impossibile est idem simul esse et non esse. quae omnia lumine naturali notissima sunt. (princ. phil. I, 18. I, 49.) quae notiones etiamsi communes nominari possunt, tamen non ab omnibus clare perspiciuntur propter praejudicia. — et dei et aeternarum veritatum vestigia scholasticae philosophiae significare videtur tota Cartesii doctrina. id per se patet Cartesium in omnibus ideis

---

[1] cfr. de methodo IV: dicunt nihil esse in intellectu quod non prius fuerit in sensu: in quo tamen certissimum est ideas dei et animae rationalis nunquam fuisse etc. — princ. phil. I, 45: deinde ordine est attendendum ad notiones. quas ipsimet in nobis habemus, easque omnes et solae. quas etc.



innatis statuendis leges psychologiae non distincte respexisse.[1] —

Alienum videtur ab hoc loco ac longum — neque possem — omnes enumerare, qui Cartesium secuti sunt. quid interest? Leibnitius illos nihil novi protulisse contendit immo in describendis tantum Cartesii sententiis esse versatos. (ep. ad Nic.) itaque jam ad Spinozam transeamus. persuasum mihi habeo (cum Trendelenb.) eum neque ideas innatas neque categorias docuisse. —

Tamen nescio an paucis disserendum sit de aeternis quibusdam ejus veritatibus et quae alia ad cognoscendi doctrinam pertinent. in attributis intellegendis K. Fischerum sequor, Erdmannum non probo.[2] quod sub forma temporis spectatur atque mundus esse statuitur, idem deus apparet sub forma aeternitatis spectatum. qua in re non raro eo procedit Spinoza ut tota illa differentia tantum ad hanc nostram cogitandi rationem revocari videatur. sed hoc in tota ejus doctrina ab hac quoque parte imperfecta positum. tamen differentiam inter naturam naturantem et naturatam per se esse proprie sentit attributa et modos rerum realiter esse et differre statuit. quae pauca dicenda putavi antequam ad singula transeo, ut omnis error abesset. — attributa dei ut facultates primitivae, non cognosci possunt nisi immediate, eodem modo atque axiomata. sed tantum eas facultates cognoscere possumus, quae quodammodo in nobis ipsis agunt. duplex est mei ipsius cognitio, rei extensae altera, altera rei cogitantis, sed tantum ea ut ratio differentiam horum duorum attributorum sciat, ipsas non cogitet. quaenam igitur natura mentis? primum quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est quam idea rei alicujus

---

[1] sed cfr. Cohen Kants theorie der erfahrung p. 1 sq.

[2] cfr. Kuno Fischer, vorles. über die gesch. d. neu. philos. p. 220 sq. p. 354, 355. — Erdmann, gesch. d. philos. II, § 272. Erdmann, vermischte aufsätze.

singularis existentis." (Eth. II. prop. 11.) hinc sequitur mentem esse partem infiniti intellectus dei. sed quid menti inest? objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus (Eth. II. prop. 13) sed mens non est effectus corporis (prop. XI dem. coroll.) nam extensio plane alia res ac cogitatio neque quidquam altera habet cum altera commune. (Eth. III prop. 2.)

itaque mens primitiva vis cogitandi eademque agens (productiv) jam videmus animam Spinozae a Lockii tabula rasa esse alienam (cfr. K. Fischer l. c. p. 462) quod dicimus deinde e sententia Spinozae, mentem esse ideam corporis, ita intellegendum est, ut corpus non tam in mente sui ideam procreet, quam in duorum conjunctione natura ejusdem rei posita sit.

una eademque res, nam et cogitatio et extensio ad naturam substantiae pertinent. jam apparet — quia cogitatio tamen plane ab extensione diversa est — totam cogitationem ex mente nasci. mens corporis ideam propria sua facultate procreat. notio mentis est idea cogitata corporis. quae idea igitur tantum notio, non imago. sed quid idea mentis? plane apparet hanc ideam mentis longe aliam esse ac Cartesii conscientiam mei ipsius, immo nihil esse nisi ideam corporis a mente cogitatam. (cfr. K. Fischer l. c. p. 469 not.) itaque errat qui contendit esse ideam mentis puram sui ipsius conscientiam et eam quae nullius cogitationis particeps sit, nisi illius „ego". itaque Cartesium non secutus est. — perceptiones sensibus acceptae, adaequatae cognitionis expertes sunt, itaque sensibus neque corporis humani naturam neque ceterarum rerum cognoscere possumus. (Eth. II. prop. 25. 27.) haec ratio cognoscendi imaginatione continetur. itaque imaginatione veram rerum naturam non intellegimus, immo omnia ab imaginatione procreata, vilia et inania existimanda sunt. in hoc numero notiones generales habendae sunt,

(Eth. II. prop. 50. schol. 2.) ex omnibus quae supra sunt dicta clare apparet nos multa percipere et notiones universales formare ex singularibus, nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis (cfr. cog. met. I c. 5) ex eo, quod res inter se comparamus quaedam oriuntur notiones quae tamen nihil sunt nisi modi cogitandi, oppositio, ordo, convenientia, diversitas, subjectum, adjunctum et si quae alia adhuc similia sunt. (cfr. Epist. XXIX.) ab imaginatione i. e. perceptionibus a sensibus datis diversa est cognitio quam ex mente ut mente habemus. quae cognitiones ideae nominantur. itaque cum quaecunque ex ideis universalibus formantur — neque aliam originem pura conscientia mei ipsius habet — tantum imaginaria sint i. e. vilia et inania, in numero veritatum aeternarum habenda sunt ea, quae ex puro intellectu nascuntur. verae, aeternae adaequatae cognitiones ideis continentur, nascuntur ex intellectu. quid igitur idea? idea neque in rei alicujus imagine, neque in verbis consistit. verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minime involvunt. (Eth. II. prop. 49 schol.) „per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format propterea quod est res cogitans.“ (Eth. II def. 4.) in numero veritatum aeternarum haec est dicens ex nihilo nihil fieri. (ep. 28 ad Sim. de Vriess „haec inquam similesque propositiones vocantur absolute aeternae veritates, sub quo nihil aliud significare volo, quam quod talia nullam sedem habent extra mentem.“) aeterna veritas quid sit etiam significatur his verbis: per aeternam veritatem intelligo talem, quae sit affirmativa, nunquam poterit esse negativa. sic prima et aeterna veritas est deum esse (emend. tract. p. 372) ideae non verae sunt, nisi ad deum pertinent. idea vera in nobis est ea, quae in deo, quatenus per naturam mentis humanae explicatur, est adaequata. (Eth. II prop. 43)

cognitio aeternae et infinitae essentiae dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata ac perfecta. (Eth. II prop. 46) omnes ideae, quae ad deum referuntur verae sunt. (Eth. II prop. 32.) veritas igitur tantum in ideis versantur tantum in cognoscenda vera rerum et totius mundi natura. ideae leges naturae cognoscunt, non genera rerum. cognitio dei est scientia primitiva quae tantum definitione exprimi potest. itaque jam videmus Spinozam ideas innatas non docuisse, ne formas quidem, quibus cum praediti essemus, vera cognoscere non possemus. illud tantum tenebat sensibus veritatem nunquam cognosci, sed ideas, solo, intellectu parente, ad veritatem cognoscendam pertinere. nec Kantius, qui de aliis philosophis commemoravit, quantum aut pro ideis innatis aut contra ideas innatas disseruerunt, in his Spinozam nominavit, sed tantum cum de teleologia ipse ageret, Spinozae doctrinam in memoriam revocavit. (Krit. d. Urtheilskr. § 72 sq.) ordo rerum, e sensu Spinozae, idem atque ordo idearum hic quidem; sed quia ullam communionem esse rerum et perceptionum Spinoza negat: ut cogitationes nostrae rebus respondeant tantum sequitur ex eo, quod attributa eadem sunt.[1]

Constat deinde Herbertum de Cherbury quoque nonnulla de ideis innatis protulisse. sed quia doctrina ejus non admodum stricta mihi videtur et praeterea magis theologicis quam philosophicis rationibus continetur, plura hoc loco de eo non afferam.[2]

---

1) quem Kirchmannus videt (not. ad eth. II. 7 cfr. ad III, 2 „einen ersten blitz des Kantischen idealismus“ equidem non video. si de hac Spinozae doctrina hoc praedicare velimus, nescio an jure jam antea effulsisse Kantianam quandam lucem existimare possimus e. c. ad Scoti Erig. doctrinam respicientes. vid. de divis nat. I, 7 sq. p. 445 ed. Floss.

2) doctrina ejus dispersa per totum librum qui de veritate etc. inscribitur. p. 13. 35. 39. 40. 45. 49. 50—52. 54. 55. 58. 61. 68. 70. 72.



Itaque jam eum respiciamus necesse est, qui, de cognoscendi doctrina bene meritus, cum disquireret quomodo notiones vel ideae nascerentur, in idearum innatarum quoque doctrina, quamquam eam rejiceret, versatus est. Lockius enim non solum ad Berkeleyi et Humii, sed etiam ad Leibnitii aliorumque doctrinas dirigendas maximi momenti fuit. paulo amplius igitur doctrinas ejus exponere liceat. — quomodo nascuntur ideae? (lib. II. c. 1) experientia. (p. 189. übersetzung v. Tennemann.) tota scientia in experientia posita est et inde originem ducit. idearum, quas habemus, duo fontes, quorum alter a rebus extra nos similibus, alter ab actionibus animi, reflexione comprehensis manat. (ib. § 2. 189.) per sensus, qui pertinent ad res sensibiles, dantur animo variae et distinctae rerum ideae. inde nascuntur ideae coloris, caloris, frigoris etc. omnes ideae quae tantum sensibus dantur, uno sensationis nomine comprehenduntur. (§ 3) fons alter ex conscientia eorum, quae animus ipse facit, ut actiones intuendi, cogitandi, cognoscendi etc. quae cognitio sensus internus nominari possit, est autem reflexio. est enim cognitio quam habet animus actionum suarum et rationis cognoscendi. (§ 4.) omnes perceptiones ex his fontibus manant. testes pueri. (§ 6. § 20.) animus non cogitat antequam sensibus perceptiones accepit. his multiplicatis cogitatio augetur. sensim pueri perceptiones sensibus datas, firmas in memoria tenent, mox comparant. gradatim animus alias facultates explicat: versatur enim in ideis exstruendis, jungendis, abstrahendis, denique in cogitando de his omnibus (§ 22. § 24.) ideae partim simplices sunt, partim compositae. (c. II, § 4.) rerum qualitates, quae sensus feriunt, in rebus ita conjunctae sunt ut segregari ipsae non possint illae quidem; sed ideae in animo ab illis procreatae, singulae sensibus percipiuntur.

77. 84. 91. 95. 96. 105. 138. 139. 163. 164. 200. 208 sq. 265. ed. III. — de caus. error. p. 135.

his ideis simplicibus nihil hominibus clarius; nihil enim iis inest, nisi simplex perceptio animi. in his percipiendis semper sensibus atque experientia circumscribitur animus; nova idea simplex a solo animo procreari nequit. neque idea ejusmodi semel parta, deleri potest. (§ 2.) — soliditatis ideam sensuum motu accipimus. propria est corporum, quia corpora spatium complent, spatium soliditate completur. soliditas tamen non idem ac spatium. corpus enim moveri potest, alio corpore neque objecto, neque omnino moto. locus relictus spatium est sine soliditate. perceptiones, non uno sensu natae, sunt spatii (vel extensionis), formae, quietis et motionis (c. 4.) sunt etiam perceptiones simplices quae sensibus et reflexione animo dantur, ut voluptatis, doloris, existentiae, unitatis (c. 7.) existentia et unitas sunt notiones, quae et quovis objecto externo et quavis notione interna, rationi dantur. quodcunqe cogitamus, sive est objectum sive perceptio, rationi dat unitatis notionem. (ib. § 7.) consecutionis notio et sensibus et ratione nascitur. (ib. § 9). — sed perceptiones non sunt imagines rerum; immo plerumque sunt dissimillimae. (c. 8 § 7.)[1] qualitatum duo genera sunt, primariae et secundariae. primariae nunquam segregari a corpore possunt, semper sub sensus cadunt; earum etiam minima pars materiae particeps. hae qual. prim. perceptiones simplices dant soliditatis, extensionis, figurae, motionis, quietis, numeri. (ib. § 9.) secundariae sunt, quibus in objecto nihil respondet aut suppositum est, nisi facultates quaedam, quae adjuvantibus primariis, sensus ita movent ut coloris, soni etc. sensationes nascantur. (ib. § 10.) sed qual. prim. cognoscimus, quia corpora sensus feriunt (§ 11), qual. sec., quia sensus particulis, quas tamen non cernimus, quibusdam moventur. (§ 13.) quali-

[1]) ib. § 8. objectum ipsum cogitationis vel conscientiae idea nominatur; objecti facultas procreandi perceptiones qualitas.



tates prim. corporibus similes sunt; dissimiles qual. sec. (§ 15) partes ignis etc. moventur, tamen lumen, calor nihil extra nos (§ 17) corporum qualitates in genera tria dividuntur. quorum primo tribuitur magnitudo, forma, numerus, motus et quies. quae omnia in corporibus sunt, sive cernimus ea sive non cernimus. magnitudo per se corpori tribui debet. (qual. prim.) — deinde vis corporis per qual. prim. est procreandi perceptiones coloris etc. denique vis corporis commutandi alia corpora. (§ 23) genus primum qualitates continet corporum proprias; quae sequuntur, sensuum et animi propria (§ 24) sensuum motus non percipiuntur nisi animum intrant (c. 9). infantes habent perceptiones — sensus enim moventur — tamen idearum innatarum inveniri nihil potest (ib.) sed perceptiones sensibiles ratione mutari possunt (ib. § 8. cfr. c. 11 § 4) facultas conjungendi perceptiones simplices, sensibus aut cogitatione datas, ut compositae nascantur, animi propria. (ib. § 6.) tres sunt modi mutandi perceptiones: conjunctio perc. simpl. ut fiat una, composita; conjunctio duarum, ut in unam coalescant et tantum unitate relationis cohaereant; segregatio unius perceptionis; ita fit ut una, semota a complexu aliarum per se cogitetur ac fiat generalis i. e. pertineat ad alias res quaslibet. (c. 12.) — notiones compositae sunt aut modi, aut substantiae, aut relationes (§ 3. § 6.) (plura postea dicentur). — spatium est extra nos; non idem atque corpora (c. 13 § 20 sq.) successionis idea nascitur, quia perceptiones mutari sentimus (c. 14 § 3. § 4) spatium per se est infinitum; sed revera neque intueri neque cogitare spatium possumus (c. 17. § 4. 7. 8. 13.) „vis“ in numero id. simpl., in ea enim praecipua substantiae idea complexa posita est (c. 21.) hanc ideam animus cogitatione clarius sibi fingit quam unquam sensibus potest accipere. (§. 4.) idearum haec est tabula:

extensio soliditas mobilitas	sens. dat.	facultas percipiendi facultas movendi	reflex. dat.	existentia duratio numerus	sens. et reflex.

ex quibus ideis originalibus aliae omnes pendent. (ib. § 73.) —

quid modus mixti? in his e. c. amicitiae, obligationis ideae, ortae ex ideis simplicibus; parens ratio. sintne reales extra rationem maxime dubium. (c. 22 § 8) vis et actio procreant longe maximam partem modorum mixtorum (ib. § 12). . substantiae idea nihil valet nisi ut appareat nos supponere rem de qua tamen nihil queamus dicere, quae sit quasi id, quod contineat qualitates. nunquam haec idea clara et distincta. (c. 23. § 4) spiritualem quoque substantiam (tripartita omnino substantiae idea, dei, animorum, corporum c. 27 § 2.) supponimus actionibus rationis (cfr. § 9.) ideae originales, quae pertinent ad corpora neque numero neque claritate ideas, quae ad animos pertinent, antecedunt. (§ 16) cohaesio rerum non minus obscura quam cogitatio animorum (§ 23. § 31.) habemus ideas sensatione et cogitatione partas, sed ultra rerum naturam et causas exquirere velle insipientis est. nihil revera cognoscimus nisi ideas simplices (§ 28) ex his autem aliae omnes, etiam dei, nascuntur. (§ 32. 33. 34. 36. § 37 recapitul.) — relatio rebus ipsis inesse non videtur, sed tanquam animi propria (c. 25 § 8) omnes relationes ex ideis simplicibus natae sunt. (§ 11.) causam appellamus id quod producit ideam simplicem aut complexam; effectum: quod est productum. (c. 26 § 1.) conscientia tantum fieri potest ut in animo uno existentiae variae conjungantur (§ 23). omnes relationes (cfr. c. 25. § 10) — sunt enim innumerabiles (c. 28. § 17) — positae sunt in ideis simplicibus (c. 28 § 18). — ideae sunt aut reales, aut fictae; aut adaequatae aut inadaequatae; aut verae aut falsae. ideae simplices sunt omnes reales et quodammodo rerum realitati respon-



dent. exploratum enim habemus supra, rerum imagines non respondere iis quae sint, solis qual. prim. exceptis. omnes ideae simplices sunt adaequatae (c. 30. 31. § 1 § 12. 32 § 13, 14, 16). essentiae aut reales sunt aut nominales; sed essentia realis ac nominalis eadem in ideis simplicibus et modis (lib. III c. 3. § 13. § 18) (cfr. § 20. c. 4 § 3) vocibus idearum simplicium etiam substantiarum existentiae reales significantur (c. 4. sed cfr. contra lib. II. c. 23) nomina modorum mixtorum et relationum formata sunt ratione. sunt ideae abstractae et factae, re realiter non data. (c. 5 § 12. c. 9 § 7) (because the names of mixed modes, for the most part, want standards in nature, whereby men may rectify and adjust their significations). essentiae substantiarum sunt nominales. hae (cfr. tamen c. 9 § 12. § 13. c. 11 § 24. lib. IV c. 4 § 11) non tam in arbitrio mentis positae, quam essentiae nominales modorum mixtorum (they are not yet made so arbitrarily, as those of mixed modes); in fingendis ideis complexis substantiarum mens unice naturam sequitur neque conjungit ideas, quas natura junctas esse negandum putet (c. 6 § 28). quo magis sunt ideae generales, eo minus adaequatae. omnis species ut species ab hominibus ponitur (§ 32 cfr. c. 3 § 13) natura tantum gignit similitudinem rerum (§ 36. 35. 49. 50. 51.) (lib. IV c. 6 § 5). — nomina idearum simplicium minime in dubitationem cadunt (c. 9 § 18), satis incerta sunt modorum mixtorum (ib. § 9. § 20).

Tota cognitio revera non pertinet nisi ad perceptiones nostras (!); nihil enim unquam nobis datum aliud; itaque cognitio versatur in spectando sintne conjunctae perceptiones nostrae, inter se diversae et contrariae. relationis perceptionum genera quatuor, identitatis et differentiae; relationis; coëxistentiae et nexus causalis; existentiae realis. quibus tota cogitatio circumscribitur (lib. IV c. 1. cfr. c. 7 § 2) quominus

penitus corpora cognoscere nos posse putemus et eo impedimur quod qualitates primarias earum partium, ex quibus omnes compositae nascuntur non discernimus, et eo, quod connexus necessarius inter qualitates primarias et secundarias cerni nequit. sed esse omnino res sensibus cognoscimus (c. 3 § 21. 26. ib. § 12) crederes eam omnino cognitionis naturam esse ut res, quales sint realiter, nunquam perspiciamus, immo nihil nisi perceptiones nostras habeamus, quibus respondeant res necne extra dubitationem poni non possit. sed res aliter se habet. duo enim genera perceptionum sunt, quas rebus respondere satis credibile est. nam omnes perceptiones simplices adaequatae sunt rebus. ideae complexae, substantiis exceptis, adaequatae sunt, sed non ad res ipsas pertinent (c. 4 § 5) substantiarum ideae sunt conceptus qualitatum, quas in substrato quodam supposito, sed ignoto, conjunctas invenimus. sententias generales tantum fingere possumus, quatenus qualitatum coëxistentia (et nexus causalis?) cerni potest. (c. 6 § 7.) si substantiam perspicere velimus, scire debemus, quomodo qualitates primariae alterius corporis, alterum commutent et quaenam qual. prim. sensationes certas quasdam in nobis procreent. (§ 10. § 14. § 16 recapitul.) propositiones universales sunt principia per se certa; sed neque innata, neque magnae utilitatis. (c. 7 § 1—20). —

existentiae cognitio triplex; intuemur enim nos esse (cfr. c. 17 § 14); demonstramus deum esse; sentimus res esse extra nos (c. 9. c. 11). quod credimus res esse non tam certum habemus, quam si per demonstrationem eas cognovissemus. confitendum in his summam fidem positam esse in facultatibus cognoscendi, ut falli nos ab iis negemus. sed omnino sensus rebus externis moveri meridionali luce clarius. (c. 11 § 3—7.) cognitio augetur sensibus aut contemplandis notionibus (c. 12. § 7. § 9) est autem partim necessaria, partim

voluntaria. directio enim in arbitrio humano posita, in rerum natura perceptio ipsa (c. 13) ratio (reason) facultas, qua omnium consensu homines a bestiis differunt vel maxime anteecdunt. (c. 17). —

Quodsi, e Lockii sententia, omnes ideae sensibus dantur, ex hoc ipso duplex investigandi ratio aperitur. quaeritur enim primum (quod jam est apud Lockium), quia solas perceptiones habeamus, quid iis respondeat. hucusque enim certi nihil habemus nisi perceptiones nostras. Lockius ipse certissimas esse perceptiones internas contendit. sed si perceptio orta re externa movente, tantum valet et vera est, quatenus rerum motu procreata existimatur, jam quaeri potuit essetne praeter res externas alius fons perceptionum statuendus. quarum quaestionum utramque fuerunt, qui diligentius persequerentur. apud Anglos tamen Lockium sequitur Berkeleyus, hunc Humius.[1] — Ac Berkeleyus quidem in hunc fere modum exorsus est.. res tantum esse, quatenus percipiantur (III p. 22. übers. von Ueberweg); sed per se esse extra animum. intellegi non posse. fieri non posse ut sint extra animum ita, ut percipiantur. nihil enim habemus in animo, nisi nostras sensationes et ideas; cogitari non potest, quomodo complexus idearum extra nos per se sit. objectum a perceptione segregari nequit. (V.) itaque substantia non alia data nisi animus percipiens (VII.) neque fieri potest ut ideae respondeat res; idea enim tantum ideae similis esse potest [(VIII). materia si esset, moles tantum esset iners, immobilis; extensio, figura, motus ideae tantum sunt. (IX.) notio materiae sibi contradicit. sunt qui rerum qualitates dividant in primarias et secundarias; sed quia secundariae tantum sunt in animo, neque segregari a primariis possunt, jam efficitur ut etiam primariae qualitates tantum sint in animo. motum

---

[1]) cfr. Zeller. gesch. d. deutsch. philos. p 388 sq.

esse extra animum, minime verisimile est. (XIV.) si essent substantiae extra animum, quomodo esse eas scire possemus? sensibus enim tantum habemus sensationes vel ideas; neque cogitatione omnino de rebus externis quidquam praedicare possumus. quomodo enim animus rebus moveatur plane intellegi nequit. causa idearum esse debet animus, substantia non corporea atque agens. omnes ideae enim per se sunt inertes. solus animus agens est et aptus, qui ideas sua sponte excitet. sed sensationes non eodem modo producanturne necne in arbitrio ac voluntate animi positum est. itaque alius animus est qui eas producit. modus is, quo ab animo, qui ideas in nobis procreat, dependemus, naturae legum nomine continetur. — experientia docemur ideas quasdam alias quasdam sequi solere. qui ordo idearum deo auctore et a nobis cogitatur et fit. res proprie nominantur ideae, quae a deo (opifice maximo) sensibus datae sunt; ideae, quas imaginatione procreamus non eodem modo atque illae aut certo ordini subjectae sunt aut constantes aut clarae. tamen ideae sensuum extra animum non sunt realiter. sed hoc ita intellegendum: sunt res, est natura, sed materia vel substantia corporea non est. (XXXV. XXXVI sq.) sunt etiam leges quaedam, quibus tota natura subjecta est; eas observationibus cognoscimus. utimur eis ad vitam artibus utilitatibusque adornandam atque intellegendam; constantiam enim eam, qua fit aliquid, cognoscimus (LXII): jam quia revera tantum ideas et animos esse demonstratum videtur, cognitio tantum pertinet ad ideas et animos (LXXXVI) animi sunt substantiae agentes, quae dividi non possunt, ideae sunt inertes, non existunt per se, deleri possunt. sedem tantum habent in animo (LXXXIX) nos esse cognoscimus sensu interno; animos alios extra nos, cogitatione. (cfr. CXL.) — viles et inanes sunt ideae, sola cogitatione procreatae, spatii, temporis, beatitudinis,

virtutis, justitiae (XCIX. C.) naturalis tantum philosophia et mathematica relinquitur, quae certo fundamento utatur (CI.) sed leges, quas naturae inesse dicimus. originem ducunt ab animo quodam regente (CVI) spatium absolutum ut cogitetur non opus est; neque est extra mentem (omnino enim res extra mentem nulla): spatium ceterum sine ullis corporibus cogitari non potest (CXVI). extensio tantum idea animi (CXXIV. alib.) esse animos extra nos ita cognoscimus, ut, quia agunt, ideas accipiamus. (CXLV.) clarissime autem deum esse cognoscimus; nam quae natura fiunt, deo auctore fiunt, ac vis et numerus multo major quam eorum, quae ab animis aguntur. (CXLVII. CXLIX.) — De Humio haec pauca.[1] „impressiones" et perceptiones ratione quadam certa eademque generali in animo jungi atque in reproducendo non minus ordine quodam submitti, experientia dilucidisseme docet. (III, 24) tres modi sunt conjunctionis eorum, quae cogitantur. revocantur enim ad similitudinem, contactum qui est in tempore et spatio, causalitatem. (cfr. p. 48.) — tota scientia dividitur in duas partes; nam aut relationes cogitamus aut res. (sunt vero realiter.) sed qui fit ut esse res contendere possimus? ac primum quidem, si de rebus concludere volumus, causalitatis relatione uti videmur necessario. jam igitur quaerendum quomodo causam et effectum cognoscere possimus. sola experientia ad hoc respondet. quod plerumque clarissimum; id tamen videtur exceptum: quod putamus sola ratione connexum cognoscere et in iis, quibus jam dudum assueti sumus et in iis, quae plane simpliciter fieri videntur. tamen omnes leges naturae experientia intelleguntur. omnis vero effectus a causa

[1]) eine untersuchung in betreff des menschlichen verstandes deutsch von J. H. von Kirchmann. 1869. — de ideis innatis Kirchm. adnot. ad Hum. p. 168. 170. — Harms abh. z. syst philos. p. 173, 16.



diversissimus. sed quomodo causalitas cum experientia conjuncta est? haud parvi interest dicamusne: A efficit semper B, an: praevideo res alias similes A, effectus habituras esse similes B. num jure alteram sententiam ex altera deducere possumus? illa conclusio certe rationis propria. (i. e. non stricte in experientia posita.) quae causa? consuetudo. ea enim sumus natura atque indole ut ex assidua duarum rerum conjunctione (ut ardoris et flammae), altera apparente, alteram statim appariturum existimemus. itaque omnes ejusmodi conclusiones experientia partae sunt, consuetudine. nunquam in materia spectanda cognoscimus quid sit vis, quae efficiat aliquid cum necessitate. nihil cernimus nisi consecutionem, non item conjunctionem (necessariam). itaque omnino aliquid clari sub notione vis vel conjunctionis necessariae cogitare nequire videmur. (cfr. p. 70. 84. VIII. 1. IX p. 95. XI, 132. XII. 2, 147.) rerum qualitates tantum in nobis sunt, et primariae et secundariae. atque quia objectum compositum est ex qualitatibus, ipsum quasi ad nihilum redigitur, si ipsi qualitates abjudicamus, tribuimus nobis. nihil relinquitur nisi ignotum quoddam, quod stricte definiri non potest, quasi causa perceptionum (XII. 1. p. 143. 144.) tamen sunt res extra nos, sed penitus earum vim perspicere non possumus. —

Jam vero quae Leibnitii fuerit idearum innatarum doctrina exponendum est.[1] Leibnitius qui omnium philosophorum doctrinis auctoritatem quandam tribuit, ut saepissime eas respiceret, ipse de Platone et Cartesio, omittamus hoc loco alios, haec disseruit. „dixit enim objectum sapientiae esse quae vere sint, substantias nempe;" „quae a me monades appellantur, et semel existentes perstant." deinde: in nobis paucissima distincte noscuntur, caetera confusa velut in

[1]) cfr. Zeller, gesch. d. deutsch. philos. p 99. 104. 130. 133. 136 sq., 144. 145. — 152.



chao perceptionum nostrarum latent. sunt in nobis semina eorum, quae discimus, ideae nempe et quae inde nascuntur aeternae veritates; nec mirum cum ens, unum, substantiam, actionem similia in veniamus in nobis et nostri conscii simus ideas eorum in nobis esse. longe ergo praeferendae sunt Platonis notitiae innatae, quas reminiscentiae nomine velavit, tabulae rasae Lockii et Aristotelis aliorumque recentiorum. — puta cogitationes posteriores ex prioribus insita vi deducere. quod ego etiam ad perceptiones sensibilium extendo. certa lege in anima nascuntur per harmoniam praestabilitam. (epist. ad Hansch. de philos. plat. Erdm. p. 445—447.) denique: j'ai toujours été fort content de la morale de Platon et encore en quelque façon de sa metaphysique. (lettre à Rem. de Montmort, Erdm. p. 725). Cartesii metaphysicam partim laudat, partim reprehendit (lettre à Nicaise) in iis quae bona habeat Cartesii philosophia, tamen non perfecta putanda, immo nihil nisi l'antichambre de la véritable philosophie. (lettre etc. Erdm. p. 123.) quodsi, antequam singula exploravimus, qui sit Leibnitius intellegere volumus, in memoriam revocemus verba, quibus totam fere vim sententiarum suarum, quatenus hoc loco respiciendae sunt, complexus est: j'ai toujours été comme je suis encore pour l'idée innée de Dieu, que ms. Des Cartes a soutenue et par conséquent pour d'autres idées innées et qui ne nous sauraient venir des sens . . et je crois même que toutes les pensées et actions de notre âme viennent de son propre fond, sans pouvoir lui être données par les sens. (nouv. ess. I, 206.) (cfr. disc. de métaphys. p. 180.) jam singula paucis exponenda sunt.

1. mens humana[1] quae est monas[2] omnes ideas et cogitationes ex se ipsa, sensibus non auctoribus aut

[1]) Erdm. p. 250. —

[2]) ib. p. 238. 223. 269.

adjuvantibus, procreat ac submittit.[1] neque vero putandum re vera, si huc atque illuc ea oratione utitur, quae, ut putemus, idonea videtur, perceptiones animam nostram a sensibus accipere; immo ut Copernicani,[2] non accomodate ad ipsorum propriam sententiam, ori solem dicunt, ita Leibnitius quoque neglegentius quam verius interdum perceptiones animam nostram sensibus accipere dixit.[3]

2. itaque omnes ideae nobis innatae illae quidem sunt, sed idée non idem ac pensée, ex quo efficitur ut paullatim subveniant, namque una et semper eas in conscientia habere non possumus.[4] sed ea mentis humanae, ut jam supra dictum, indoles, ut ex se ipsa omnes ideas et cogitationes proferre possit.[5]

3. jam ideae, quas singulas Leibnitius innatas esse contendit, enumerantur. quae ideae sive lumine naturali sive par instinct inveniuntur in nobis.[6] sunt autem duo genera earum, quarum alterum ad agendum, ad cogitandum alterum pertinet.[7]

a. de priore harum idearum parte commemorandum eam nobis esse indolem ut et ad voluptatem omnia referamus et appetitus habeamus, qui ad honestum pertineant.[8]

b. innata idea substantiae[9], innata Dei[10] et mei ipsius idea[11] et idea vitae cujusdam futurae;[12] innatae deinde sunt ideae identitatis ac diversitatis,[13] omninoque tous les principes incontestables.[14] omnes veritates, quibus necessariis nomen additur innatae nobis sunt eodem

---

[1]) ib. p. 353. syst. de la nat. etc. p. 127. éclaircissem. etc. p. 132. réflexions etc. p. 137. — monadol. p. 705, 7, 11. p. 706, 17. alib in epist. — [2]) Erdm. p. 132. [3]) nouv. ess. l. III. Erdm. p. 370. 352. — [4]) Erdm. p. 280. — [5]) ib. p. 210. p. 212. disc. de métaphys. p. 180. ib. p. 181/182. — Erdm. p. 248. [6]) Erdm. p. 248. [7]) ib. p. 248. [8]) ib. 216. 214. 258. 259. cfr. 348. [9]) ib. p. 221. 223. [10]) p. 220. alib. [11]) p. 340. 372. alib. [12]) p. 217. [13]) p. 217. 373. [14]) p. 217. 209.

modo atque ille „instinct.“[1] Tum innatae sunt essendi, possibilis, ejusdem ideae.[2] deinde numerorum ideae. postea contenditur animae inesse ideas de l'être, de la substance (jam antea), de l'un, du même, de la cause, de la perception, du raisonnement[3] et de quantité d'autres notions que les sens ne sauraient donner. innata nobis absoluti idea non minus quam existentiae.[4]

4. recte Erdmannus dixit: ihm schwebt eine kategorientafel vor. testis locus quo contenditur ideas quasdam generales et principia quaedam, quaecunque dicimus, insciis ipsis, supposita esse.[5] testis deinde tabella illa idearum, quibus simplicibus vel principiis nomen addi potest. tota enim cogitatio quatuor principiis circumscribitur.[6]

5. jam videmus ideas sensibus non accipi, quamquam ejusmodi non distinctae esse dicuntur.[7]

---

1) Erdm. p. 207. 218. 2) p. 218. 219. 212. 3) p. 250. 4) p. 244. 5) p. 211. des idées générales et abstraites sont supposées. les principes généraux font l'âme et la liaison de nos pensées; ils sont nécessaires comme les muscles et les tendons le sont pour le marcher. 6) p. 337. identité ou diversité, rélation, coöxistence ou connexion necessaire, existence réelle. 7) p. 250. p. 208. idées pures phantomes des sens; vérités necessaires ou de raison — verités de fait. — p. 288. je crois. que nous n'avons guères d'idées parfaitement claires sur les choses sensibles.

Sed quae supersunt singula de Leibnitio dicenda, omnia de Kantio, Herbartio, Benekio, Ueberwegio etc. conscripta, postea edentur.

VITA.

Curtius Guido Bruchmann Wollsteinii Posnaniensis natus sum d. 30. m. Mart. MDCCCLI matre Mathildi e gente Jackel, quam mortuam lugeo, patre Gustavo Ferdinando Bruchmann, qui commissarii oeconomici ac specialis munere fungitur, quo superstite laetor. fidem profiteor evangelicam. domicilio saepius mutato et anno XII apud Braunium avunculum, pastorem, virum dignissimum, peracto, in gymnasium Lesnense, quod adhuc floret regente prof. Zieglero, viro humanissimo, a. MDCCCLXIV receptus, ibi sexennium peregi. primitiis philosophiae imbutus sum ab Eduardo Olawsky, viro doctissimo. inde a. MDCCCLXX in hanc universitatem Berolinensem transmigravi in qua hucusque civibus academicis adscriptus sum. scholis interfui virorum praeclarissimorum Bellermann, Curtius, Geppert, Harms, Haupt, Heydemann, Huebner, Kirchhoff, Michaelis, Schoell, Steinthal, Vatke, Werder, Zeller. quibus omnibus maximam habeo gratiam.

THESES.

I. Tota philosophia proficisci debet a cognoscendi doctrina,

II. Metaphysica agendi notionem primam perquirendam habet.

III. Psychologia generalis, ut psychologia, metaphysicam quoque respiciat necesse est.

IV. Animus materialismi, qui dicitur, ratione intellegi nequit.

V. Probandus Hartmannus in eo quod de philosophia practica dixit: die practische philosophie braucht einen positiven standpunkt und dies ist die volle hingabe an den weltprocess. (philos. d. unbew. ed. II p. 674.)



Der Begriff der Wahrnehmung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doctorwürde

der

Philosophischen Facultät

der Kaiser-Wilhelms-Universität in Strassburg,

vorgelegt

von

Wilhelm Enoch

aus Hannover.

Hamburg 1890.

Druck und Verlag von H. Carly.

Inhalt.

Kapitel I.

Der Begriff der Wahrnehmung: seine Wichtigkeit, Schwierigkeit und seine Mängel. (§§ 1—12.)

Kapitel II.

Der Begriff der Wahrnehmung und die Begriffe der Erkenntnis, Vorstellung, Anschauung, Erinnerung, Empfindung. (§§ 13—29.)

Kapitel III.

Wahrnehmung und Denken. (§§ 30—54.)

Kapitel IV.

Der Begriff der Wahrnehmung und die Begriffe des Gefühls und des Willens. Schluss. (§§ 55—59.)

Kapitel 1.

Der Begriff der Wahrnehmung, seine Wichtigkeit, Schwierigkeit und seine Mängel.

§ 1. Der antike Sophist Protagoras hat bekanntlich gelehrt, die Wissenschaft und alle Erkenntnis sei nichts als Wahrnehmung. Wer dieser Meinung indes auch nicht sich anschliesst, wird dennoch zugeben, dass die Wahrnehmung im Mittelpunkt aller erkennenden Thätigkeit steht. Sie ist in der That die unerschöpfliche Quelle, aus der alle Erkenntnis ihren Ursprung nimmt und die nie ausgehende Nahrung für deren Fortschritt. Sie ist die unerlässliche Vorbedingung alles Denkens und zugleich dessen sicherste Bestätigung. Sie liefert die einfachsten aller Erkenntnisse, aber zugleich die unumstösslichsten. Alle Wissenschaft geht von ihr aus und strebt zu ihr wieder hin. —

Das aber, was durch die Wahrnehmung erkannt wird, hat vor allen anderen Gegenständen menschlicher Erkenntnis die ausgezeichnete Eigenschaft, die Grundlage aller Erfahrung, also aller Erkenntnis der Wirklichkeit zu sein. — Mag uns die Wahrnehmung nicht die wesentlichen Eigenschaften des Wirklichen enthüllen, so ist für unsere Erkenntnis doch nur das wirklich, was mit ihr im Zusammenhang steht. Alles Denken, das allgemeine Gültigkeit haben soll, muss von der Wahrnehmung ausgehen und zu ihr beständig zurückkehren. Mag es sie überfliegen, mag es höhere Wirklichkeiten ersinnen, mag es diese mit ebenso

festem Glauben umfassen, wie die Thatsachen der Wahrnehmung, — diese selbst bleiben der unerschütterliche Grund, von dem die höchsten Gebäude des Denkens sich nicht trennen lassen, ohne in sich zusammenzufallen oder halt- und gestaltlos in nebelhaften Dunst sich aufzulösen.

Die Untersuchung der Wahrnehmung ist daher — und dies ist allgemein bekannt — eine der wichtigsten Aufgaben und Streitpunkte für die Erkenntnislehre und die Metaphysik. Jene fragt nach dem Anteil, welchen die Wahrnehmung hat an unserer wissenschaftlichen Erforschung und Erkenntnis der Welt; diese sucht zu entscheiden, ob Wirklichkeit und welcher Wert den Gegenständen der Wahrnehmung zukomme. Beide aber setzen die vollkommene Einsicht in die Entstehung und die Bestandteile der Wahrnehmung und ihrer Gegenstände voraus. Da die Erforschung dieser letzteren den verschiedenen Naturwissenschaften anheimfällt, so bleibt für Physiologie, Psychologie und Logik die Untersuchung der leiblichen und geistigen Vorgänge, durch welche Wahrnehmung in den verschiedenen Geschöpfen zu Stande kommt.

So ist denn einer der Hauptteile der Physiologie die Physiologie der Sinnesorgane und derjenigen Nervenprocesse, welche der Fortleitung, Aufbewahrung, Wiedererweckung, Umgestaltung von Sinnesreizen dienen.

Aber auch in der Psychologie macht die Lehre von der Wahrnehmung einen Hauptabschnitt aus. In der Psychologie der Erkenntnis ist diejenige der Wahrnehmung von derselben Wichtigkeit, welche die Wahrnehmung überhaupt für die Erkenntnis hat.

Und ebenso verhält es sich schliesslich mit der Logik, wenn wir sie, um ihr neben Psychologie und Erkenntnislehre ein bestimmtes Gebiet anzuweisen, als die Theorie von den Gesetzen des Urteils ansehen. In dieser Wissenschaft haben die Fragen über das Wahrnehmungsurteil eine hervorragende Wichtigkeit. Denn es ist die ursprünglichste und einfachste aller und die Voraussetzung für alle höheren Urteilsarten.

Somit ist die Wahrnehmung ein Problem, das allen Teilen der theoretischen Philosophie angehört und in allen von der grössten Wichtigkeit ist, so dass es kaum eine philosophische Frage geben dürfte, für deren Beantwortung die Kenntnis des Wahrnehmungsproblems nicht erforderlich wäre.

§ 2. Andererseits freilich scheint gerade die Wichtigkeit des Problems der Wahrnehmung diesen Gegenstand besonders schwierig zu machen. In der That ist die Wahrnehmung ein schwieriges Problem, zugleich aber ein elementares. Über andere philosophische Fragen lässt sich vielleicht leichter nachdenken und eher eine bestimmte Meinung äussern. Das aber ist gerade ein Vorzug des Studiums der Wahrnehmung, dass ihm ein unendlicher Reichtum an Thatsachen vorliegt, über welche ein gewandter Flug des Denkens nicht hinweghilft, sondern die einzeln aufgefasst, eingeprägt, verglichen und beurteilt sein wollen.

Wenn es deshalb nicht leicht ist, zu den verschiedenen Fragen, welche das Problem der Wahrnehmung enthält, bald eine befriedigende Antwort zu finden, oder gar es um neue Fragen zu vermehren und neue Lösungen zu entdecken, so ist wiederum auf diesem Gebiete auch die Gefahr geringer, falsche Ansichten zu gewinnen oder bedeutungslose Behauptungen aufzustellen.

Die Schwierigkeit aber, welche die Vielseitigkeit des Problems der Wahrnehmung mit sich bringt, bleibt bestehen. Sie macht zunächst eine Wahl und Entscheidung erforderlich, von welcher Seite man das Studium der Wahrnehmung angreifen soll, ob von der erkenntnis-theoretischen und metaphysischen, oder von der physiologischen oder der psychologischen oder der logischen. Indes zeigt sich be einiger Überlegung, dass die Psychologie der Wahrnehmung jeglicher anderen Untersuchnng derselben vorangehen muss. Dies ist durchaus einleuchtend für die logische Untersuchung der Wahrnehmungsurteile. Denn ein jedes Urteil ist nicht nur durch die beurteilten Gegenstände, sondern zugleich durch den psychologischen Zustand des Urteilenden bedingt.

Überhaupt setzen alle Fragen der Logik die Psychologie des Denkens oder der Erkenntnis voraus, da man keine vernünftigen Vorschriften und Regeln, also auch keine logischen, geben kann, wenn man nicht die Fähigkeiten desjenigen kennt, der sie befolgen soll. — Die gleiche Notwendigkeit psychologischer Vorkenntnisse gilt in noch höherem Masse für die erkenntnis-theoretischen und metaphysischen Fragen, zu denen der Begriff der Wahrnehmung veranlasst. Dagegen scheint die Physiologie des Wahrnehmungsvorganges unabhängig von der Psychologie desselben zu sein. Wir werden aber, sobald wir die Aufgabe dieser letzteren genauer erörtern, einsehen, dass dieser Teil der Physiologie nicht möglich ist ohne psychologische Voraussetzungen.

Aus diesen Überlegungen schliessen wir, dass das Studium der Wahrnehmung mit der Psychologie derselben beginnen muss. Dies empfiehlt sich auch aus Rücksichten der Methode. Erstlich nämlich ist Psychologie eine Erfahrungswissenschaft; alle Erkenntnis aber hebt mit der Erfahrung an und muss auf sie sich gründen. Die Psychologie hat es ferner mit Erscheinungen zu thun, deren einfachste einem jeden ebenso bekannt sind wie irgend welche sonstigen elementaren Erfahrungen; vom Einfachen aber zum Zusammengesetzten, vom unmittelbar Bekannten zum Verborgenen ist der natürliche Gang aller Erkenntnis. Endlich aber umfasst die Psychologie alle Arten der Wahrnehmung, und mittelbar sogar alles Erkennbare überhaupt. Sie ist deshalb, neben der allgemeinen Naturwissenschaft, diejenige Wissenschaft, welche allen übrigen den Rohstoff liefert.

Aus allen diesen Gründen, die sich gewiss noch vermehren liessen, wird man es gerechtfertigt finden, wenn ein Studium der Wahrnehmung, ja der Philosophie überhaupt, von der Psychologie jener seinen Ausgang nimmt.

§ 3. Nachdem nun die allgemeinen Gesichtspunkte und die Wichtigkeit des Gegenstandes der vorliegenden

Arbeit auseinandergesetzt sind, wird es jetzt nötig sein, die Aufgabe, welche unsere Untersuchung der Wahrnehmung sich stellt, genauer zu umschreiben. — Eine jede Wissenschaft muss von der Kenntnis ihrer Gegenstände ausgehen. Um diese zu erlangen, müsste die Psychologie der Wahrnehmung zunächst alle diejenigen Thatsachen oder Vorgänge sammeln, welche als Wahrnehmungen zu bezeichnen sind. Die Ordnung derselben nach ihren Ähnlichkeiten und ihre Einteilung, sodann die Bestimmung und Beschreibung der Gattungen und Arten würde das zweite Geschäft sein. Bevor aber die Wissenschaft sich an die Ausführung dieser Aufträge machen kann, muss sie das Gebiet ihrer Arbeit in's Auge fassen und sich fragen, wo sie die Wahrnehmungen finden soll, deren Sammlung, Ordnung und Beschreibung man ihr aufträgt.

Wo im ganzen Weltall findet Wahrnehmung statt? — Sind nicht vielleicht die Gestirne mit dieser Fähigkeit begabt? Oder haben wir nur auf Erden wahrnehmungsfähige Wesen zu suchen? Diese Fragen scheinen überschwänglich zu sein; aber Fechner, der sinnige und gelehrte Naturphilosoph, schreibt den Himmelskörpern Beseeltheit zu; sollte ihnen also die Wahrnehmung, diese so ursprüngliche Seelenthätigkeit, fehlen? Indes diese Fragen, und auch die folgenden, welche wir sogleich erwähnen werden, überlässt die Psychologie, der selbst diese Erde noch zu weit ist, der Metaphysik. Einer der Meister dieser Wissenschaft, der grosse Leibniz, hat bekanntlich mit allen, die ihm gefolgt sind, sämmtlichen Substanzen die Fähigkeit des Percipirens oder Wahrnehmens zugeschrieben. Auch Spinoza und alle Pantheisten, ja genau genommen alle Philosophen, mit Ausnahme der Materialisten, halten alle Wesen entweder ihrer wahren Natur nach für geistige oder doch für solche, denen die Geistigkeit als Eigenschaft zukommt. Nach ihnen müsste man also einen jeden Gegenstand der Natur, sowohl der unbelebten als der belebten, für einen irgendwie wahrnehmungsfähigen halten.

Indes haben die Metaphysiker und die Dichter in der

Belauschung der Stimmen, die in der toten Natur als Zeichen geheimnisvoller Seelenthätigkeit laut werden, bisher besseren Erfolg gehabt als der Psychologe, der es nicht einmal sehr weit zu bringen vermochte in dem Verständnis der Vogelstimmen und der zahllosen Äusserungen, in welchen der Tiere Denken und Fühlen sich kundgiebt. Freilich giebt es eine Psychologie der tierischen Wahrnehmungen; aber dieselbe setzt die menschliche Psychologie voraus. Denn ob ein Tier wahrnimmt und was es wahrnimmt, können wir nur erschliessen aus seinen Äusserungen und Bewegungen, indem wir diese vergleichen mit den Äusserungen und Bewegungen, durch die wir unsere eigenen, menschlichen Wahrnehmungen ausdrücken. Die Wahrnehmungen der Tiere werden uns also nur verständlich, nachdem wir unsere eigenen und unserer Mitmenschen Wahrnehmungen erkannt haben.

Damit ist der Psychologie der Wahrnehmung der Ausgangspunkt ihres Forschungsgebietes gegeben. Sie hat es zunächst nur mit menschlichen Wahrnehmungen zu thun. Innerhalb dieser aber bilden die eigenen Wahrnehmungen des Psychologen eine Gruppe, die seiner Erkenntnis am nächsten liegen. Diese sind ihm teils unmittelbar gegenwärtig, indem er sie gerade hat oder doch fortwährend machen kann; teils kann er sich derjenigen, welche er früher einmal gehabt hat, mit Hülfe der Erinnerung bemächtigen. Von dieser Grundlage aus werden die Wahrnehmungen anderer Menschen, die wir teils aus ihren Äusserungen unmittelbar erschliessen, teils durch Mitteilungen kennen lernen, und endlich diejenigen der Tiere und sogar möglicherweise der Pflanzen verständlich.

§ 4. Nach den vorher aufgestellten Forderungen der Methode müssten nun alle auf dem soeben umschriebenen Gebiete überhaupt vorkommenden Wahrnehmungen zuerst gesammelt werden, um nach ihrer Ordnung und Einteilung weiterer wissenschaftlicher Bearbeitung und Untersuchung unterzogen werden zu können. — Abgesehen aber davon, dass diese Sammlung ein unausführbares Beginnen wäre,

ist sie auch für die Zwecke der Wissenschaft nicht erforderlich, die es nie mit den einzelnen Gegenständen, sondern nur mit den Gattungen und Arten derselben zu thun hat. Eine einzelne Pflanze ist dem Botaniker nur ein Beispiel für die Art, welche sie vertritt. In der Psychologie verhält es sich nicht anders: Die Arten der Wahrnehmuug sind die Grundlage für alle Erforschung derselben, und einzelne Wahrnehmungen brauchen nur berücksichtigt zu werden als Vertreter und Beispiele der Arten. Diese letzteren aber scheinen allgemein bekannt zu sein und liegen dem gewöhnlichen Wissen so nahe, dass ein jeder beliebige auf die Aufforderung einen Fall der Wahrnehmnng zu nennen ohne Zögern antworten wird: Hören, Sehen. — Es macht eben viel mehr Schwierigkeit, sich auf eine einzelne Wahrnehmung zu besinnen, als eine Art derselben sich zu vergegenwärtigen.

Aber nicht nur einzelne Arten, sondern sogar die sämmtlichen glaubt das landläufige Wissen zu kennen und dadurch die ausführliche Sammlung derselben der Wissenschaft zu ersparen. Wenigstens übergehen in dieser Voraussetzung die meisten Psychologieen eine genauere Bestimmung der Arten der Wahrnehmung und begnügen sich mit der Aufzählung der Wahrnehmungen der bekannten fünf Sinne, denen sie gewöhnlich noch einige andere Arten unter den Namen Gemeingefühle, Bewegungswahrnehmungen, Organgefühle hinzufügen. Das System wird dann mit einem u. s. w. abgeschlossen.

Es ist einleuchtend, dass ein so unvollständiges und so ungenaues System der Wahrnehmungen nicht für ein wissenschaftliches gelten kann. Ein solches ist bisher überhaupt nicht vorhanden. Mag es nun richtig sein, dass eine vollständige und genaue Unterscheidung der verschiedenen Arten von Sinneswahrnehmung bisher ohne ein erhebliches wissenschaftliches Interesse und deshalb zu den unwichtigeren Aufgaben der Psychologie der Wahrnehmung zu rechnen ist, so zeigen jedoch andererseits die obersten und allgemeinsten Arten dieses Begriffes die grössten Schwierigkeiten.

§ 5. Eine seit ziemlich langer Zeit gebräuchliche, dem Vorgange Locke's ihre Verbreitung verdankende und allgemein anerkannte Einteilung unterscheidet als Hauptarten der Wahrnehmung die äussere und die innere. Als Grund dieser Unterscheidung wird angegeben, dass der Mensch ausser den äusseren Sinnesorganen auch einen inneren Sinn besitze, vermöge dessen er die Kenntnis seiner eigenen Zustände, seiner Vorstellungen, Gefühle und Willensregungen erlange. Diese Wahrnehmung durch den inneren Sinn sei die innere Wahrnehmung.

Nun aber ist diese innere Wahrnehmung ein ganz ausserordentlich problematischer Gegenstand. Denn der innere Sinn, welcher ihr dienen soll, geniesst mit Recht nicht den allgemeinen Glauben an sein Vorhandensein, welcher den äusseren Sinnen zukommt. Da er sein Dasein bisher weder dem Messer der Anatomen, noch dem physiologischen Versuche verraten hat, so gründet sich seine Annahme auf psychologische Hypothesen, oder wenn man lieber will, auf Forderungen, die aus einer vermeintlich sicheren psychologischen Erfahrung hervorgehen. Viele meinen nämlich, der inneren Wahrnehmung unmittelbar gewiss zu sein, als der Quelle, aus der alle psychologische Erkenntnis stammt. Dieselbe soll auf innerer Wahrnehmung beruhen. Mit welchem Rechte aber diese Art der Erkenntnis Wahrnehmung genannt wird, darum kümmert man sich nicht. Man untersucht auch nicht, ob es nicht vielleicht ein blosser Schein, eine Täuschung, eine Illusion ist, dass man hier innerlich oder im Inneren etwas wahrzunehmen glaubt, ob ferner die Gegenstände dieser sogenannten inneren Wahrnehmung durchaus anderer Art sind als die der äusseren. Man übersieht, dass die Annahme der inneren Wahrnehmung auf's engste zusammenhängt mit der Frage, ob überhaupt die psychischen Vorgänge eine ganz besondere Klasse von Erscheinnngen sind, und dass es vielleicht nur ein schlimmer Zirkel ist, wenn man sie als Gegenstände der inneren Wahrnehmung genügend gekennzeichnet zu haben glaubt, während bei genauerer Unter-

suchung der inneren Wahrnehmung diese selbst vielleicht ihre Annahme nur der Voraussetzung des Daseins jener ihrer Gegenstände verdankt. Und wenn diese wirklich als Erscheinungen besonderer Art, als psychische im Gegensatze zu allen physischen anzusehen sind, so bleibt doch noch immer eine offene Frage, ob ihre Erkenntnis Wahrnehmung ist, oder auch nur auf Wahrnehmung zurückgeführt werden muss. Sind sie nicht vielleicht Gegenstände einer ganz andersartigen Erkenntnis?

Wir erheben hier diese Fragen, ohne sie hier lösen zu wollen. Denn es ist klar, dass zu ihrer Lösung eine schwierige und tiefe Untersuchung erforderlich ist, welche nicht mit einigen auf's geratewohl aufgegriffenen Gründen zur Entscheidung gebracht werden kann. Vielmehr kommen für dieselbe alle die Gedanken in Betracht, die man sich über die grosse und wichtige Frage nach dem Dasein und Wesen des Geistes, des Bewusstseins, des Ich gemacht hat. Eine Untersuchung über die Wahrnehmung aber auf die letzten und tiefsten Fragen der Psychologie, auf die nach dem Wesen der Seele, zu stützen, scheint nicht geraten zu sein. Sie führt in die schwierige und weitläufige Erörterung der allgemeinsten philosophischen oder metaphysischen Probleme, eine Erörterung, welche nicht selten sich stützen muss auf gesicherte Thatsachen, die zur Psychologie der Wahrnehmung gehören. Deshalb ist es erforderlich, wenn die Untersuchung Ordnung haben soll, die tiefsten und allgemeinsten Fragen aus der Psychologie auszuschliessen oder sie in einen besonderen Theil dieser Wissenschaft zu verweisen. In diesen aber gehört das Problem der inneren Wahrnehmung und somit auch die Frage, ob die Wahrnehmung in eine äussere und innere eingeteilt werden kann.

§ 6. Für die vorliegende Untersuchung erscheint es nach dem soeben erörterten am zweckmässigsten, die innere Wahrnehmung auszuschalten und einer besonderen Betrachtung zu überweisen. Die Frage nach dem System der Wahrnehmungen, welche jeder weiteren Untersuchung dieses

Gegenstandes notwendig vorangehen muss, richtet sich also zunächst nur auf die sogenannte äussere Wahrnehmung. Dass diese vorhanden ist, kann ja nicht zweifelhaft sein. Denn es giebt, was niemand bestreiten wird, äussere Sinnesorgane, und wenn man die Wahrnehmung einstweilen als Funktion der verschiedenen Sinne ansieht, so ist damit zwar nicht das eigentliche Wesen der Wahrnehmung erklärt, aber doch ihr Dasein verbürgt.

Indes zur Einteilung der Wahrnehmung genügt diese Bestimmung nicht, wie bereits angedeutet wurde, weil zwar die wichtigsten Sinne bekannt sind, aber nicht alle. Anatomie und Physiologie suchen vielmehr nach denjenigen Organen, durch welche Wahrnehmungen von Stoss und Druck, von Härte und Weiche, von Ermüdung und Anstrengung, von Wärme und Kälte, von eigentümlichen Schmerzen und Zuständen der verschiedenen Teile des Leibes vermittelt werden; und man hat noch nicht festgestellt, wie viele Arten specifischer Nerven oder specifischer Endapparate zur Vermittelung dieser mannigfaltigen Wahrnehmungsinhalte dienen. Daraus geht nun nicht allein hervor, dass die Einteilung nach den Sinnen unzulänglich ist, sondern auch, dass sie für die der Wahrnehmung entbehrlich ist. Diese braucht also nicht die Ergebnisse der Anatomie und Physiologie abzuwarten, welche vielmehr schon mit einer Kenntnis der Arten der Wahrnehmung an ihre Untersuchungen herangehen. Dass jeder Sinn einer besonderen Art von Wahrnehmung dient, ist eine spätere Erkenntnis als die der verschiedenen Arten der Wahrnehmung. Dieselben sind mit der Verschiedenheit der Gegenstände sogleich gegeben.

Auch der gewöhnlichen Auffassung liegt die Unterscheidung der Wahrnehmungen nach ihren Gegenständen oder nach dem Wahrgenommenen ebenso nahe wie die nach den Sinnen oder den Werkzeugen der Wahrnehmung. Man spricht allgemein von Farbenwahrnehmung, von Tonwahrnehmung u. s. w. — Da nun jeder Sinn seine besonderen Gegenstände hat, deren Wahrnehmung er vermittelt, so fallen zunächst eine Anzahl der nach den Gegenständen

unterschiedenen Arten der Wahrnehmung mit den nach den Organen unterschiedenen zusammen. Es sind dies diejenigen, deren Gegenstände die sogenannten einfachen Qualitäten, wie Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke sind, und auf die bereits hingewiesen ist. Als eine weitere Gruppe von Wahrnehmungsgegenständen werden häufig diejenigen zusammengestellt, die nicht nur durch einen Sinn, sondern sowohl durch den einen, als wie auch durch andere wahrgenommen werden. Zu diesen rechnet Locke Ausdehnung, Gestalt, Ruhe und Bewegung. Aristoteles nahm für die Wahrnehmung dieser und anderer nicht den einzelnen Sinnen zuzuschreibender Gegenstände einen Gemeinsinn als besonderes Wahrnehmungsorgan im Innern des Leibes an.

§ 7. Sowohl durch diese Annahme als auch durch die Locke'sche Auffassung wird aber ein sehr berechtigtes, ja notwendiges Bedenken verdeckt, welches zu der Frage veranlasst, ob denn und mit welchem Rechte die genannten Gegenstände und andere ihnen ähnliche als Gegenstände der Wahrnehmung anzusehen sind. Die genannten vermehren sich nämlich noch um viele, von denen hier die wichtigsten folgen: es sind Ort und Zeit, Gleichheit, Verschiedenheit, Grösse, Menge, Schönheit, Güte, Richtigkeit, Übereinstimmung, Widerspruch, ja das Dasein und viele diesen verwandte und entsprechende. Die erstgenannten einfachen Qualitäten werden gewöhnlich als Eigenschaften der Dinge angesehen und zusammengefasst, die letzten als Beziehungen oder Zustände oder Formen der Dinge. Aber auch diese selbst gelten als Gegenstände der Wahrnehmung. Überblickt man nun diese Aufzählung, so scheint es, dass sie überhaupt alle Arten von Gegenständen enthalte und dass somit alle Gegenstände Objekte der Wahrnehmung seien. Daraus würde ferner folgen, dass der Begriff der Wahrnehmung mit dem der Erkenntnis zusammenfällt; denn wenn alle Gegenstände durch die Wahrnehmung erkannt werden, so sind alle Erkenntnisgegenstände Wahrnehmungsobjekte, und alle Erkenntnis ist Wahrnehmung. Es würde

also auch das System der Wahrnehmungsarten mit dem der Arten der Erkenntnis zusammenfallen.

Diese Auffassung vom Begriffe der Wahrnehmung würde aber der Absicht oder wenigstens der Voraussetzung unserer Untersuchung zuwider sein. Denn wir beabsichtigten nicht, die ganze Psychologie der Erkenntnis hier zu erörtern, und setzten voraus, dass die Wahrnehmung einen Teil derselben ausmache. Nach unserer Meinung und nach unserem Sprachgebrauche sind nicht alle Gegenstände Wahrnehmungsobjekte. Es besteht also jedenfalls eine Abweichung hinsichtlich des Begriffes, der mit dem Ausdrucke Wahrnehmung verbunden wird. Die Aufgabe, die Arten der Wahrnehmung festzustellen, kann daher nicht ohne weiteres in Angriff genommen werden. Eine Voruntersuchung ist erforderlich, welche den Gebrauch des Ausdruckes der Wahrnehmung und den Begriff derselben betrifft. Da nun der Begriff, den sich jemand von der Wahrnehmung macht, abhängt von seiner Auffassung des Wesens und des Vorganges derselben, so muss die Voruntersuchung nicht nur die Begriffsbestimmung, sondern auch den Process der Wahrnehmung in's Auge fassen. Es wird sich in derselben somit darum handeln, die verschiedenen Ansichten über die Wahrnehmung, ihren Begriff und Process zu sammeln, sie mit einander zu vergleichen, die zu Grunde liegenden Gesichtspunkte festzustellen, gegen einander abzuwägen und danach den Begriff der Wahrnehmung zu bestimmen.

Erst wenn dies geschehen ist, kann die Beantwortung der Frage nach den Arten der Wahrnehmung wieder aufgenommen werden. — Somit fordert die erste Aufgabe einer Psychologie der Wahrnehmung eine Voruntersnchung, welche sich nicht direkt mit dieser selbst beschäftigen kann, sondern mit den verschiedenen Ansichten über diesen Gegenstand, die, wie gesagt, so sehr verschieden sind, dass selbst hinsichtlich dessen, was eigentlich Wahrnehmung zu nennen ist, die grössten Meinungsverschiedenheiten bestehen.

§ 8. Wenn, wie zuletzt gezeigt wurde, der Begriff der Wahrnehmung mit dem der Erkenntnis zusammenzufallen schien, so kann das entweder daran liegen, dass der Begriff der Wahrnehmung nicht gehörig bestimmt ist, oder daran, dass dieser Ausdruck willkürlich gebraucht wird, um auch solche Begriffe zu bezeichnen, die von dem der Wahrnehmung verschieden sind. Es können aber auch beide Umstände, die Unbestimmtheit des Begriffes und die Willkürlichkeit im Gebrauche des Ausdruckes zusammenkommen; und dies ist in der That bei der Wahrnehmung der Fall, deren wissenschaftliche Untersuchung dadurch gleichsam mit einem Wald von Schwierigkeiten umgeben ist. Das Wort Wahrnehmung gehört durchaus der gewöhnlichen Sprache an und wird in derselben häufig und in vielen Wendungen gebraucht. Der gewöhnliche Sprachgebrauch ist bei diesem Worte gewiss kein solcher, der aus einer gehörigen Einsicht in den Begriff oder das Wesen der Sache hervorgeht; aber er ist vielleicht in sich geschlossener und folgerichtiger als der wissenschaftliche, von welchem hier allein die Rede sein soll. In wissenschaftlichen Werken, selbst in speciellen psychologischen, wird das Wort sehr häufig angewendet, ohne dass der Begriff der Wahrnehmung bestimmt ist. Da nun die Wissenschaft einen weit grösseren Kreis von Gegenständen betrachtet als die gewöhnliche Auffassung kennt und unterscheidet, so wird dadurch der Sinn des Wortes in der Wissenschaft ein weit mehr schwankender als in der gewöhnlichen Rede. Es wurde ja bereits erwähnt, dass der Ausdruck des Wahrnehmens vielfach ganz gleichbedeutend mit dem des Erkennens gebraucht wird. Sagt man nun nicht nur von Eigenschaften, dass man sie wahrnimmt, sondern auch von Dingen, von Beziehungen, Verhältnissen jeder Art und selbst vom Mangel, also vom Nichtsein, spricht man ferner von einer inneren Wahrnehmung, zu deren Gegenständen man alles sonstige Erfahrbare rechnet, und behauptet man endlich, dass es überhaupt nichts gebe, was nicht entweder durch äussere oder innere Wahrnehmung erkannt werde, so bleibt in der

That gar nichts Unwahrnehmbares übrig, und man kann nicht nur den Begriff der Erkenntnis, sondern fast den des Bewusstseins im weitesten Sinne dem der Wahrnehmung gleichsetzen.

§ 9. Aber dies thun nicht alle, welche sich dieses Wortes in wissenschaftlichen Untersuchungen bedienen, sondern viele bestimmen den Begriff und machen dadurch das Wort zu einem wissenschaftlichen Terminus. Leider aber giebt es auch viele, welche das Wort ohne Begriffsbestimmung gebrauchen und nicht wenige, bei denen der Begriff einerseits bestimmt ist, andererseits jedoch das Wort noch in unbestimmter Weise nebenher gebraucht wird, in Anlehnung an den gewöhnlichen, ungenauen Sprachgebrauch. Zum Beispiel kommt es vor, dass die Wahrnehmung als die Erkenntnis oder Vorstellung eines den Sinnen gegenwärtigen Gegenstandes bestimmt ist, und derselbe, der sie so bestimmte, trotzdem von der Wahrnehmung der Abwesenheit oder des Mangels eines Gegenstandes redet. Bei solcher Unsicherheit des vorhandenen wissenschaftlichen Sprachgebrauches könnte man vielleicht den Vorschlag empfehlen, aus einer neu zu begründenden, genauen und sorgfältigen Psychologie das Wort Wahrnehmung völlig zu verbannen, um die Vieldeutigkeit, die nun einmal mit dem Worte verbunden ist, zu vermeiden. Die Grundlegung oder Voruntersuchung der Psychologie kann aber das Wort nicht entbehren, weil es einmal vorhanden und so sehr verbreitet ist. Wer ihm den Tod geschworen hätte und es ausrotten wollte, müsste es gerade deshalb in alle seine Schlupfwinkel verfolgen.

§ 10. Unmöglich aber ist es, alle die Unregelmässigkeiten, welche bei dem Gebrauche dieses Wortes in wissenschaftlichen Werken vorkommen, festzustellen; es würde dies auch ein zweckloses Bemühen sein. Denn für die Wissenschaft hat nur der Sprachgebrauch einen Wert, der entweder auf einer absichtlichen und festen Begriffsbestimmung oder doch wenigstens auf einer mehr oder weniger klaren und deutlichen Erkenntnis von dem Wesen der Sache

beruht. Ein Begriff aber ist einem dann deutlich, wenn man die einzelnen Arten, die unter ihn fallen, alle kennt; wenn er aber deutlich ist, so ist er auch klar, das heisst, von anderen Begriffen gehörig unterschieden. Daraus folgt nun, dass ein Begriff um so leichter klar und deutlich erfasst wird, je kleiner sein Umfang ist, je weniger Arten er unter sich begreift. Wer also den Begriff der Wahrnehmung recht eng fasst, wer etwa nur die Erkenntnis der einzelnen sogenannten sinnlichen Eigenschaften so nennt, der kann leicht einen deutlichen Begriff von der Wahrnehmung bekommen. In dieser Lage sind die Physiologen und die experimentirenden Psychologen. In den Bereich ihrer Untersuchungen fällt nur eine beschränkte Anzahl von Erscheinungen; und wenn sie von diesen nur das zu begreifen und zu benennen suchen, was sie wirklich erkennen und erforschen können, so erlangen sie deutliche Begriffe und unzweideutige Benennungen. Infolge dessen macht der Begriff der Wahrnehmung, wie ihn diese Forscher feststellen, und der entsprechende Sprachgebrauch keine Schwierigkeiten. Selbst, wo dieser ungenau ist, ist doch der Begriff, den ich den physiologischen nennen will, bestimmt und deutlich, weil durch genaue Beschreibung der Untersuchung, durch die Sichtbarkeit und Veranschaulichung ihrer Gegenstände die Ungenauigkeit im Ausdrucke der Begriffsbestimmung und im Sprachgebrauche ausgeglichen wird. Aber sobald diese speciellen Untersuchungen ihr begrenztes Gebiet überschreiten und allgemein festzustellen versuchen, worin das Wesen der Wahrnehmung besteht, so verwickeln sie sich sofort in die eigentümlichen Unklarheiten, die diesem Begriffe anhaften, und von denen wir jetzt eine genauere Darstellung geben wollen.

§ 11. Die Unklarheit eines Begriffes entsteht immer dadurch, dass er mit anderen verwechselt wird, und sie kann nur dadurch gehoben werden, dass man diese Verwechselungen aufhebt. Dazu aber muss man sie zunächst kennen lernen, und dies kann auf zwei Wegen geschehen, die beide eingeschlagen werden müssen. Man muss nämlich

einerseits die Verwechselungen, welche stattgefunden haben, sammeln. Andererseits aber kann man die Verwechselungen, welche möglich sind, ausfindig machen, indem man den betreffenden Begriff mit denjenigen, welche ihm verwandt sind oder zu deren System er gehört, vergleicht. Auf die letztere Weise erkennt man nicht nur die Verwechselungen, welche möglich sind, sondern man erkennt auch die Gründe der Verwechselung und vermag dadurch die wirklich stattfindenden Verwechselungen, welche in ihren Ausdrücken vielfältig von einander abweichen, auf eine kleine Anzahl von Hauptfällen zurückzuführen.

Um diesen Versuch zu machen, ist es notwendig, von einer vorläufigen Begriffsbestimmung der Wahrnehmung auszugehen. Wir müssen ein System der sogenannten psychischen Funktionen voraussetzen. Man nennt dieselben auch Seelenthätigkeiten oder Seelenvermögen, und da hier keine endgültigen Sacherklärungen gegeben werden sollen, so nehmen wir an dem Begriffe eines Seelenvermögens gar keinen Anstoss. Der Begriff des Vermögens ist vielmehr in rein logischer Hinsicht ein ganz vorzüglicher, weil er gar kein Vorurteil einschliesst über die Natur des Stoffes oder die Eigenschaften der Kraft, aus welchen die Äusserungen des Vermögens sich erklären. Unter einem Vermögen verstehe ich also die im übrigen völlig unbestimmte, ganz allgemeine Ursache von irgend welchen Erscheinungen oder Vorgängen. Man unterscheidet nun in hergebrachter Weise drei Haupt- oder Grundvermögen der Seele, dasjenige der Erkenntnis, das der Gefühle und das des Willens. Ob diese Einteilung richtig ist, das heisst, ob sie der Natur der Dinge entspricht, ist hier völlig gleichgültig. Es genügt, dass sie klar und zu weiteren Einteilungen geschickt ist. Wir brauchen hier aber nur das Erkenntnisvermögen weiter einzuteilen, da zu ihm meistens die Wahrnehmung gerechnet wird. Dasselbe zerfällt in das Vermögen der Anschauung und in das des Denkens. Anschauung und Denken oder Begriffsvermögen unterscheiden wir nach Kantischem Vorgange, wie wir überhaupt hier in

diesem System Kantischen Anregungen folgen. Wir glauben nämlich, dass Kant's Psychologie durchaus mit Unrecht von Herbart verworfen und geschmäht ist. Sie verdient vielmehr wegen ihrer feinen Unterscheidungen, ihrer bestimmten Definitionen und ihrer ausgeprägten Terminologie eine ganz vorzügliche Würdigung. Zum Denken oder Begriffsvermögen gehören auch die Vermögen des Urteilens und des Schliessens. Die Anschauung aber zerfällt weiter in Wahrnehmung und Erinnerung. Wenn Kant Anschauung und Denken so unterscheidet, dass er jene ein Vermögen unmittelbarer, dieses aber ein Vermögen mittelbarer Erkenntnis nennt, so unterscheiden sich in ähnlich einfacher Weise Wahrnehmung und Erinnerung so, dass jene die Anschauung gegenwärtiger, diese aber die Anschauung abwesender Gegenstände ist. Endlich ist der Wahrnehmung noch die Empfindung als eine Art jener unterzuordnen, sei es nun, dass man sie als eine einfache Wahrnehmung gegenüber einer zusammengesetzten oder als eine subjective gegenüber einer objectiven kennzeichnet, worüber nachher noch genaueres folgen wird.

§ 12. In dem vorliegenden System fehlt der Begriff der Vorstellung, oder vielleicht nicht der Begriff, sondern nur das Wort; denn es kommt darauf an, welchen Begriff man mit dem Worte verbindet. Sein Verhältnis zu dem der Wahrnehmung wird nachher erörtert werden. Es ist ferner nochmals nachdrücklich zu betonen, dass dieses System durchaus keine sachlichen Ansichten über die Wahrnehmung aussprechen soll, sondern nur ein methodisches Hilfsmittel ist, um die Schwierigkeiten, welche in diesem Begriffe stecken, zu ermitteln. — Dies gedenken wir nun in der Weise zu machen, dass wir den Begriff der Wahrnehmung der Reihe nach mit sämmtlichen Begriffen des angenommenen psychologischen Systems vergleichen. Dabei ergiebt sich die eigentümliche Thatsache, dass die Wahrnehmung mit ihnen allen entweder gleichgesetzt oder zum wenigsten in so enge Beziehung gesetzt werden kann, dass sie als eine Art eines jeden dieser Be-

griffe gelten könnte. Denn selbst die Zugehörigkeit der Wahrnehmung zum Erkenntnisvermögen erscheint so wenig zwingend, dass man sie auch dem Gefühl und dem Willen unterordnen könnte. Infolge dessen lässt das System alle möglichen Umwandlungen zu, indem die Wahrnehmung immer eine andere Stelle einnimmt, und es scheint nichts sicheres und festes übrig zu bleiben. — Wer nun über diese Erscheinung, welche im folgenden dargestellt werden soll, sich wundert, dem bleibt die Wahl unter folgenden beiden Erklärungen derselben, die vermutlich vorgeschlagen werden; die einen nämlich werden sagen, der Begriff der Wahrnehmung sei wie die anderen psychologischen Begriffe notwendig ein unklarer wegen der eigentümlichen Natur des Geistes oder des Bewusstseins. Das Wesen desselben bestehe in einer besonderen Einheit, in einer gegenseitigen Durchdringung aller seiner Functionen, so dass in jeder besonderen Art oder Äusserung desselben alle geistigen Kräfte enthalten oder zum wenigsten mitbeteiligt seien. Daher müsse die Beurteilung des Anteils der einzelnen Functionen an jeder einzelnen Äusserung des Bewusstseins schwanken, und der notwendig schwankenden Erklärung der Erscheinung folgen die Schwankungen in der Begriffsbestimmung und in der Benennung. Andere aber werden meinen, dass solche unglaubliche Schwankungen, Verwechselungen, Unklarheiten nur beweisen, dass die Natur des Geistes oder des Bewusstseins gar zu ungenügend bekannt sei, ja dass eine Natur, die so viele verschiedene Ansichten zulasse, dass eine Einheit, die ein Chaos, eine Durchdringung, die eine Unordnung sei, gar nicht den Namen einer Natur verdiene. — Um zu der Entscheidung zwischen diesen beiden möglichen Ansichten einen kleinen Beitrag zu liefern, mögen jetzt genauer die Verhältnisse des Begriffes der Wahrnehmung zu den übrigen Begriffen des psychologischen Systems auseinandergesetzt werden.

Kapitel II.

Der Begriff der Wahrnehmung und die Begriffe der Erkenntnis, Vorstellung, Anschauung, Erinnerung, Empfindung.

---

§ 13. Wie schon erwähnt wurde, haben viele von der Wahrnehmung einen solchen Begriff, dass sie nicht wie in dem von uns vorausgesetzten System eine Art der Erkenntnis ist, sondern mit ihr zusammenfällt. Diese Ansicht beruht auf einer eigentümlichen Auffassung vom Wesen der Wahrnehmung. Man erklärt dieselbe nämlich als eine Art von Spiegelung oder Abbildung. Die wahrgenommenen Gegenstände spiegeln sich in der Seele oder drücken sich gleich Münzen in Wachs in sie ein; die Bilder der Gegenstände werden von der Seele aufgenommen und festgehalten. Die Wahrnehmung so zu erklären, wird man leicht veranlasst dadurch, dass beim Sehen in der That im Auge eine Spiegelung und Abbildung der gesehenen Gegenstände stattfindet. Man kommt dann leicht dazu, als das wesentliche an den Functionen der übrigen Sinne wie beim Auge eine Art von Nachbildung der Erscheinungen, deren Wahrnehmung sie vermitteln, anzusehen. Von hier aus schliesst man entsprechend weiter, dass die Wahrnehmungsthätigkeit der Seele in der getreuen Aufnahme der ihr durch die Sinne vermittelten Eindrücke, welche Bilder der äusseren Dinge und Vorgänge sind, bestehe. Wenn nun der Zweck und das Ziel der Erkenntnis ist, die Dinge so aufzufassen, wie

sie sind, so wird dies Ziel eben dadurch erreicht werden, dass vermöge der Erkenntnisorgane die Gegenstände der Erkenntnis abgebildet werden. Hieraus ergiebt sich als eine einfache Folgerung, dass auch die Producte des Denkvermögens, die Begriffe, Abbilder von denkbaren oder Begriffsgegenständen sind. Somit giebt es nach dieser Auffassung keine Art von Erkenntnis, die nicht in Abbildung bestände, natürlich in psychischer Abbildung. Die Wahrnehmung also würde, als psychische Abbildung definirt, der Erkenntnis nicht untergeordnet, sondern dasselbe wie diese sein; der Ausdruck Erkenntnis würde überflüssig oder höchstens geeignet werden, eine der Arten der Wahrnehmung zu bezeichnen.

§ 14. Diese Ansicht hat eine sehr alte Geschichte. Schon die frühesten griechischen Naturphilosophen fassten die Thätigkeit der Sinnesorgane als eine Reproduction der durch sie wahrgenommenen Dinge und Vorgänge auf, und es lässt sich deutlich erkennen, dass sie zu dieser Ansicht vorzüglich durch die Beobachtung kamen, dass im Auge sich äussere Gegenstände abspiegeln. Man wusste natürlich nichts vom Netzhautbildchen; aber ein jeder sah in der Pupille einen verkleinernden Spiegel. Das Sehen, meinte man, käme dadurch zu Stande, dass sich Bildchen (die Idole Demokrit's) von den Gegenständen ablösen und in's Auge fliegen. Und indem man diesen Vorgang verallgemeinerte, nahm man an, dass auch die unsichtbaren Gegenstände ihre Bildchen aussenden, die aber nicht das Auge, sondern der Geist aufnimmt oder sieht. Das Denken wird in Folge dessen als ein geistiges Schauen erklärt; seine Gegenstände sind die Ideen, die intelligibeln Urbilder der Dinge, als Inhalte des Geistes aber deren Abbilder. Die Metaphysik Demokrit's sowohl wie diejenige Platon's führten darauf, den psychologischen Vorgang der Erkenntnis als Wahrnehmung zu denken. Die neuere Philosophie begründet diese Lehre noch fester, indem sie eine psychologische Ideenlehre an die Stelle der alten metaphysischen setzt. Dieselbe wurde besonders von der sensualistischen Richtung der neueren Phi-

losophie ausgebildet. Für Locke und seine Nachfolger sind alle Inhalte des Geistes Ideen oder Abbilder, und zwar nicht nur in Hinsicht auf die Gegenstände, deren Abbilder sie sind, sondern auch hinsichtlich der psychologischen Thätigkeiten, durch welche sie entstehen. Ein Bild ist nämlich ein Bild einerseits insofern, als es etwas einem anderen ähnliches ist; den Begriff der Wahrheit aber veranschaulicht man sich stets durch den der Ähnlichkeit. Soll daher in unseren Erkenntnissen Wahrheit sein, so müssen sie, nach der alten Erklärung der Wahrheit, ihren Gegenständen ähnlich sein. Die Natur der Erkenntnis wird daher als etwas bildhaftes angesehen und jede einzelne Erkenntnis als Idee, das heisst als Abbild, bezeichnet. Ein Bild ist aber sodann auch ein Bild, insofern es etwas sichtbares, anschauliches, wahrnehmbares ist, und deshalb kann man aus dem Begriff der Idee folgern, dass sie Object der Wahrnehmung sein müsse. Wer an Kant's kritisches Denken gewöhnt ist, der wird zwar dieser Folgerung keinen grossen Wert beilegen, weil sie nur etwas entwickelt, was im Begriffe der Idee bereits liegt. Nun ist aber die Idee, wohlgemerkt, ein psychisches Bild, dessen Wahrnehmbarkeit daher auch nur eine psychische sein kann. Ob aber psychische Wahrnehmung noch als Abbildung gelten kann, das wäre nur zu entscheiden, wenn man sie mit der optischen, aus der sie abstrahirt wurde, vergleichen könnte. Da das nicht möglich ist, so sind alle die Folgerungen, welche man aus dem Begriffe der Idee, als eines psychischen Abbildes zieht, nichts als leere Vernünfteleien, denen schwerlich ein sachlicher Wert zukommt.

§ 15. Als ob Descartes, der doch die psychologischen Ideen eigentlich eingeführt hat, geahnt hätte, in welche leeren Folgerungen dieser Begriff führt, enthielt er sich derselben mit genialer Vorsicht. Dem Sensualismus blieb es vorbehalten, das psychologische Labyrinth, dessen Princip der Begriff der Idee als Abbild ist, zu errichten. Descartes dagegen unterscheidet scharf zwischen Imagination und Intellect, oder mit unseren Ausdrücken, zwischen Anschau-

ung und Denken. Dass aber auch für Descartes das Wesen der Erkenntnis zum Teil noch durch optische Analogie erklärt wird, erhellt daraus, dass er die fundamentalen Verstandeserkenntnisse als Intuitionen bezeichnet, ebenso daraus, dass er die fundamentalen Merkmale der Richtigkeit der Erkenntnis Klarheit und Deutlichkeit nennt, Merkmale, die gleichfalls auf optischen Analogien beruhen. Andererseits freilich legt er dadurch, dass er in Hinsicht auf die Wahrheit des Urteils dem Willen einen Einfluss einräumt, den Grund zu einer anderen Erklärung der Erkenntnis, die nicht eine blosse Folgerung aus dem Begriffe der Idee als Abbild ist, sondern weiter entwickelt zu einer durchaus neuen Ansicht vom Wesen der Erkenntnis führt.

Der Sensualismus hingegen kennzeichnet sich als das Bestreben, die optische Analogie bis zum äussersten für die Erklärung der Erkenntnis durchzuführen. Durch Locke wird der Begriff der Reflexion eingeführt, dessen Name die optische Analogie ganz deutlich erkennen lässt. Aber auch als Begriff genommen unterscheidet sich die Reflexion durch nichts von der Imagination, wenn nicht dadurch, dass ihre Ideen nicht nur Abbilder sind, sondern sogar blosse Abbilder von Abbildern. Bekanntlich hat Hume dies durch seine Bezeichnung noch deutlicher gemacht. Wir müssen es uns an dieser Stelle versagen, auf die sensualistischen Lehren von der Wahrnehmung näher einzugehen, weil sie nicht, ohne das Problem der inneren Wahrnehmung zu berühren, erörtert werden können. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, dass der sensualistischen Psychologie, rein in formeller Hinsicht beurteilt, die Tendenz zu Grunde liegt, den Begriff der Erkenntnis dem der Wahrnehmung unterzuordnen und die psychologische Ideenlehre oder Ideologie zu vollenden.

§ 16. Im Vorbeigehen möge noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Bemühungen, die Unterschiede der Erkenntniskräfte durch die Begriffe der Klarheit und Dunkelheit zu erklären, was Leibniz besonders eingeführt hat im Anschluss an Descartes, natürlich gleichfalls immer

von der optischen Analogie ausgehen. Erst Kant verlässt ganz entschieden die optische Analogie, was man, wenn man auch weiter nichts anführen will, schon allein aus seinen Namen für die verschiedenen Arten der Verstandeserkenntnis erkennen kann. Da ist keine Rede mehr von Intuitionen des Verstandes, sondern nur von Grundsätzen, und wenn er den Verstand als ein Vermögen der Begriffe erklärt, so will er dadurch die Anschauung ganz entschieden von ihm ausschliessen, wie er überhaupt den Unterschied von Anschauung und Denken überall streng betont und nichts so sehr verwirft als den Begriff einer intellectuellen Anschauung. Den Begriff der Erkenntnis streng zu unterscheiden von dem der Intuition oder Anschauung und dem der Imagination oder Abbildung, dazu dient Kant auch die Annahme der beiden Grundkräfte der Erkenntnis, welche er Receptivität und Spontaneität nennt. Es wird sich im Folgenden zeigen, dass man in diesen beiden Ausdrücken die passenden Namen besitzt für zwei Begriffe, die dem grössten Teile der psychologischen Speculationen, welche seit Kant angestellt worden sind, zu Grunde liegen.

Das Ergebnis unserer Untersuchung über das Verhältnis des Begriffes der Wahrnehmung zu dem der Erkenntnis ist, dass die Möglichkeit besteht, das in unserem System vorausgesetzte Verhältnis der Unterordnung jener unter diese umzukehren und die Wahrnehmung als den allgemeineren Begriff anzusehen. Dies wird dadurch möglich, dass die Wahrnehmung nach optischer Analogie als Abbildung aufgefasst und keine andere Eigenschaft der Erkenntnis als die Abbildlichkeit zugelassen wird. Damit ist nun erklärt, wodurch der Ausdruck Wahrnehmung einen so ausgedehnten Gebrauch erhalten konnte.

§ 17. Es ist jetzt das Verhältnis des Begriffes der Wahrnehmung zu dem der Vorstellung zu erörtern. Dieser Ausdruck fehlt in unserem vorausgesetzten System, weil er für verschiedene in demselben vorkommende Begriffe gebraucht wird. Nach B. Erdmann (Zur Theorie der Apperception, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philosophie, 1886,

S. 307 ff.) bezeichnet man mit dem Namen der Vorstellung bald das, was wir Erkenntnis nannten, bald die Anschauung, bald die Erinnerung, endlich aber in weitester Bedeutung nennt man so jeden Bewusstseinsact überhaupt. Nur für diesen letzteren Sinn des Wortes ist hier einiges über das Verhältnis der Wahrnehmung zu diesem Begriffe zu sagen, da über Erkenntnis und Wahrnehmung bereits gesprochen wurde, über Vorstellung=Anschauung und Vorstellung=Erinnerung im Folgenden gehandelt werden wird.

Wenn man jeden Bewusstseinsvorgang, mag er nun dem Erkenntnisvermögen oder dem Gefühle oder dem Willen angehören, als Vorstellung bestimmt, so ist somit auch die Wahrnehmung Vorstellung, und es wäre hier zu zeigen, welche besonderen Merkmale man sich durch den Begriff der Vorstellung denkt. Dieselben werden am leichtesten deutlich, wenn man die Vorstellung oder die Repräsentation gegenüberstellt der Cogitation des Descartes. Dieser nannte alle Inhalte des Geistes cogitationes, weil man zu allem, was man erkennt, fühlt oder will, sein cogito — ich denke — hinzusetzen kann. Leibniz nannte diesen Vorgang, durch welchen man einen Inhalt des Bewusstseins als seinen eigenen anerkennt oder auffasst, die Apperception. Dieses Vermögen nun verleiht allen Inhalten des Geistes einen gemeinsamen Character und erklärt, weshalb überhaupt von einer Einheit des Bewusstseins gesprochen werden kann, zumal in rein logischer Hinsicht. Denn wenn es möglich ist, jeden Inhalt des Geistes, wie er auch immer beschaffen sei, zu appercipiren, so sind somit alle Geistesinhalte appercipirbar. Dies ist ihr gemeinsames Merkmal, vermöge welches sie alle zu einer Gattung gehören. Durch den Begriff der Apperception wird also der des Bewusstseins und der Bewusstheit erläutert, und man kann geradezu sagen, dass die Bewusstheit insofern das gemeinsame Merkmal aller psychischen Inhalte ist, als alle appercipirt werden können. Wenn nun alle Bewusstseinsinhalte Vorstellungen genannt werden, so soll ihnen damit natürlich nicht bloss zu den Namen, die sie bereits haben, ein weiterer hinzuge-

fügt werden, sondern es soll dadurch ihre Natur genauer bezeichnet werden.

§ 18. Hinsichtlich des Begriffes der Vorstellung kann hier nur ganz kurz darauf hingewiesen werden, dass derselbe einerseits ein analytischer oder dialectischer ist, welcher aus dem der Apperception folgt und nur im Zusammenhange mit ihr gehörig begriffen werden kann, dass andererseits aber ihm die optische Analogie zu Grunde liegt. Nämlich das, was appercipirt wird, ist nach Leibniz die Perception, ein Act oder Zustand der Monade oder für uns der Seele, es ist das Object für das appercipirende Subject; in ein solches und in das appercipirte Object zerfällt die percipirende Seele im Momente der Apperception. Wenn aber dieser Vorgang genauer erklärt oder geschildert werden soll, so bleibt nichts übrig, als etwa folgendes zu sagen: Das Object tritt dem Subject entgegen, stellt sich vor es hin als Vorstellung, als Vertretung irgend eines in ihm enthaltenen Dinges oder Zustandes, irgend eines Inhaltes; oder auch: das Subject verwandelt den Inhalt der Seele in etwas ihm gegenüberstehendes, in eine Vorstellung, es stellt sich den Gegenstand, das Object, vor. Man mag hiervon nun denken, was man will, man muss in jedem Falle die metaphysischen oder erkenntnis-theoretischen Folgerungen, welche sich an diese Leibnizischen Speculationen knüpfen, unterscheiden von ihrer psychologischen Bedeutung. Diese aber besteht darin, dass, wie bereits bemerkt wurde, jetzt sämmtliche Geistesvorgänge ein gemeinsames Merkmal erhalten, nämlich dasjenige, appercipirbar zu sein, und dass diese ihre Eigentümlichkeit genauer als Vorstellung erklärt wird. Indes bleibt der Begriff der Vorstellung in dem erläuterten Sinne so lange noch ziemlich leer, als man nicht die optische Analogie zu Hilfe nimmt, welche er enthält. Denn es genügt nicht zu einer vollständigen Einsicht in das Wesen der Vorstellung, dass man einsieht, dass durch diesen Act oder Vorgang ein Object einem Subject gegenübertritt. Das wäre eine blosse räumliche Analogie und würde keine causale Beziehung zwischen Object und Subject

ausdrücken. Eine solche aber ist sogleich vorhanden, sobald man zu der räumlichen die optische Analogie hinzunimmt. Alsdann verhält sich das Subject zum Object wie das Auge zu dem Bilde des Gegenstandes in ihm. Aber die Beziehung zwischen Subject und Object erlaubt gerade vermöge des Begriffes der Vorstellung noch eine andere Deutung. Denn indem das Subject sich sozusagen vom Object trennt, diesem sich gegenüberstellt oder dieses vor sich hinstellt, übt es eine Art von Thätigkeit aus, scheint es selbstthätig eingreifend, den Gegenstand erfassend, ihn zu erzeugen, ihn zu schaffen. Der Begriff der Vorstellung enthält also auch die Analogie einer Thätigkeit, einer activen Bewegung. Man könnte dieses Merkmal im Begriff der Vorstellung die active oder practische Analogie nennen, wenn nicht solche ungewohnte Benennungen leicht zu Missverständnissen und zu leichtsinnigen Ausdeutungen führten. Deshalb sind die Kantischen Bezeichnungen dieser beiden analogischen Merkmale im Begriffe der Vorstellung, obwohl sie gleichfalls ungewohnt und obendrein gespreizt klingen, vorzuziehen, weil sie durch ihn ihren bestimmten Sinn erhalten haben, ich meine die Ausdrücke Receptivität und Spontaneität. Jene ist die Verallgemeinerung dessen, was oben optische Analogie genannt wurde, diese die Verallgemeinerung der activen Analogie. Schon Descartes deutet in seinem Begriffe der Cogitation vorwiegend auf das Merkmal der Spontaneität hin; er meint ja damit nicht die reine intellectuelle Spontaneität, als welche Kant später das Denken gekennzeichnet hat, sondern jene Seelenzustände, die sowohl Receptivität wie Spontaneität enthalten, das ist die gemeinsame Gattung aller Seelenzustände überhaupt oder die Vorstellung. Es wird sich nachher zeigen, zu welchen psychologischen Speculationen das Merkmal der Spontaneität im Begriffe der Vorstellung führt. Hier aber ist nur noch kurz anzugeben, was für den Begriff der Wahrnehmung daraus folgt, dass man sie der Vorstellung im allgemeinsten Sinne des Wortes unterordnet.

§ 19. Wenn jede Wahrnehmung Vorstellung ist, so

bedeutet das wegen der Receptivität oder der optischen Analogie, dass die Wahrnehmung in einer Art von Nachbildung oder Abbildung besteht. Unterscheidet man nun nicht gehörig den Begriff der Vorstellung von dem der Wahrnehmung, so fallen beide leicht völlig zusammen und es wird sogar leicht der letztere Begriff der allgemeinere; die Vorstellung erscheint alsdann als eine Art der Wahrnehmung und wird dieser untergeordnet. Es findet dann dieselbe Umkehrung des Gattungsverhältnisses statt wie vorher zwischen Erkenntnis und Wahrnehmung. Die Verwirrung wird in diesem Falle noch um so grösser, weil der Begriff der Vorstellung nicht nur Erkenntnis, sondern auch Gefühl und Willen umfasst, deren Functionen als Wahrnehmung oder psychische Abbildung zu deuten nicht ohne die grössten Gewaltsamkeiten und Verwickelungen möglich ist.

Erklärt man aber die Wahrnehmung durch den richtigen Begriff der Vorstellung, vernachlässigt man also nicht das Merkmal der Spontaneität, so bereichert man dadurch den Begriff der Wahrnehmung in einer vielleicht durchaus berechtigten Weise. Man erkennt nämlich dann an, dass die Wahrnehmung in gewisser Weise ihren Gegenstand ergreift oder umschreibt oder bestimmt, ja vielleicht ihn geradezu schafft, oder, wie man auch sagt, setzt. Indes ist es auch möglich, dass man, die Spontaneität zu sehr betonend, den richtigen Begriff der Wahrnehmung nach dieser Richtung hin verfehlt. Dies ist besonders dadurch nahegelegt, dass der Begriff der Vorstellung auch das Fühlen und Wollen umfasst. Wenn nun die Spontaneität diesem letzteren gleichgesetzt wird, so wird die Wahrnehmung leicht eine Function des Willens und dadurch das von uns vorausgesetzte System der psychologischen Begriffe aufgehoben oder wenigstens wesentlich umgestaltet.

§ 20. Indes hierüber ist nachher genauer zu handeln. Jetzt aber ist das Verhältnis des Begriffes der A n s c h a u u n g zu dem der Wahrnehmung zu erörtern, womit zugleich auch denjenigen genug geschieht, welche für das, was wir Anschauung nennen, den Ausdruck Vorstellung gebrauchen

Anschauung ist nach Kant die unmittelbare Vorstellung oder Erkenntnis eines Gegenstandes. Ihr steht der Begriff oder das Denken gegenüber als die mittelbare Erkenntnis, welche sich nur vermittelst Anschauungen auf Gegenstände beziehen kann. Die Art, wie durch die Anschauung etwas erkannt wird, ist in dem Worte Anschauen angedeutet, welches eine Thätigkeit des Gesichtes ausdrückt. Der Begriff der Anschauung enthält also als Merkmal eine optische Analogie. Wer die Wahrnehmung als Anschauung gegenwärtiger Gegenstände bestimmt, erklärt sie mit Hilfe jener optischen Analogie, die in der Psychologie von so grosser Bedeutung ist. Im übrigen ist zu bemerken, dass Anschauung und Wahrnehmung häufig nicht genau von einander unterschieden werden, was bei so benachbarten Begriffen nicht wunder nehmen kann. Vielfach fehlt der Ausdruck Anschauung in den Darstellungen der Psychologie, um so häufiger wird er in erkenntnis-theoretischen Werken gebraucht. Sehr seltsam ist ein Sprachgebrauch Steinthal's, welcher (Abriss der Sprachwissenschaft 1, 442) einmal von einem Inhalt spricht, der „als erinnerte Wahrnehmung, also als Anschauung gegeben ist."

§ 21. Anstatt so mich auszudrücken, würde ich es vorziehen, mit Hegel, Rosenkranz, Fechner und Helmholtz Erinnerungen Vorstellungen zu nennen. Dieselben sind nach dem von uns angenommenen System als erinnerte Anschauungen oder als Anschauungen nicht gegenwärtiger, abwesender Gegenstände zu bestimmen.

Wie verhält sich zu diesem Begriffe der der Wahrnehmung? Man sollte meinen, dass dieselbe mit der von ihr specifisch unterschiedenen Erinnerung nicht verwechselt werden könne. Aber wenn auch ein Gegenstand, der abwesend ist, nicht anwesend oder gegenwärtig sein kann, so ist doch die Beurteilung, ob der Gegenstand einer Anschauung abwesend oder gegenwärtig ist, häufig sehr schwierig, nämlich, wenn einer sich im Zustande der Illusion oder der Vision oder der Hallucination befindet. Es giebt also zwischen Wahrnehmung und Erinnerung noch die genannten

anderen Arten der Anschauung. Hierdurch indes werden die Begriffe von Erinnerung und Wahrnehmung nicht mit einander vermischt, sondern vielmehr dadurch, dass man die Erinnerung bisweilen als eine Art der Wahrnehmung glaubt erklären zu können. Diese Erklärung drängt sich notwendig auf, wenn als die Ursache der Erinnerung die Reproduction oder das Wiederauftauchen vergessener oder im Gedächtnis aufbewahrter Inhalte angesehen wird. Dies geschieht aber allgemein. Denn wenn neuere sich dagegen sträuben, das Gedächtnis wie einen Behälter anzusehen, aus dem Mnemosyne die Erinnerungen hervorlangt, so tauchen dieselben doch für viele gleich Luftblasen aus dem Grunde des Wassers empor und erheben sich über die Oberfläche desselben oder über eine andere Schwelle, unter die sie gedrückt sind. Andere betrachten die Erinnerung als ein Wiedererwachen von Dispositionen, als eine Erneuerung schwach gewordener Spuren. Bei ihnen schreibt die Wahrnehmung gleichsam mit sympathetischer Tinte ihre Züge auf das weisse Blatt der Seele, Züge, welche bald verlöschen, aber nicht verschwinden, sondern bei passender Veranlassung wieder sichtbar und deutlich werden. Doch ob nun die Abbilder der Gegenstände selbst im Grunde der Seele schlummern oder nur deren Spuren, es genügt nicht, dass sie erwachen, sie müssen bemerkt oder wahrgenommen werden. Erinnerung beruht nach allen diesen Auffassungen notwendig auf Wahrnehmung, freilich auf einer inneren, auf einer Wahrnehmung besonderer Art. Da man aber diese nicht genauer beschreiben kann, so erscheint schliesslich der Unterschied zwischen ihr und der eigentlichen Wahrnehmung als ganz unbestimmt, und nachdem man sich in die psychologischen Theorien über die Erinnerung vertieft hat, ist man eher geneigt, sie mit der Wahrnehmung völlig zu verwechseln, als dass man im Stande wäre, jetzt beide besser von einander zu unterscheiden. Hierüber darf man sich nicht wundern, da ja, wie sich bereits öfters zeigte, die Wahrnehmung nach optischer Analogie zur Erklärung aller psychologischen Vorgänge benutzt wird.

§ 22. Viel bedeutsamer ist eine der vorigen entgegengesetzte Betrachtung, durch welche die Wahrnehmung auf Erinnerung zurückgeführt wird. Schon Platon, dieser unvergleichlich feine Psychologe, stellte die Vermutung auf, dass an der Wahrnehmung die Erinnerung beteiligt sei. Oder wenn er diese Vermutung nicht wirklich ausgesprochen hat, so würde einer gewiss in seinem Sinne sprechen, welcher behauptete, dass richtige Wahrnehmung der Dinge nicht möglich sei ohne den Besitz ihrer Ideen, und dass man sich dieser bei der Wahrnehmung jener erinnere, oder dass die Wahrnehmung ausser der Gegenwart der Dinge für die Sinne noch die der Ideen für die Seele bedürfe. Angeborene Ideen der einzelnen Arten sinnlicher Dinge wollen die Gegenwärtigen nicht gelten lassen; aber nicht wenige giebt es, die wenigstens meinen, der Mensch bringe angeborene Anschauungen von Raum und Zeit mit auf die Welt und setze die Bilder der Dinge in seinem Bewusstsein aus den Eindrücken, welche die Sinne liefern, in den Formen, die in der Seele bereit liegen, zusammen. Sie halten dies für Kantische Psychologie, doch wahrscheinlich mit Unrecht. Einfacher und folgerichtiger scheint eine Ansicht zu sein, nach welcher überhaupt alle Eigenschaften der Dinge, nicht nur ihre räumlichen und zeitlichen Formen, sondern auch die sinnlichen Qualitäten, aus dem dunkeln Schachte des Bewusstseins emporsteigen bei der Affection, die von dem unbekannten, vielleicht aus qualitätlosen Atomen bestehenden Object ausgeht. Nach allen diesen Ansichten würde die Wahrnehmung der Vorgang sein, welcher aus zwei Quellen zusammenströmt, aus einer äusseren, die aus dem Unbewussten stammt, und einer inneren, dem dunkeln Schachte des Bewusstseins. Was aber in diesem schlummert, dessen Erwachen oder Emporsteigen kann füglich als Erinnerung bezeichnet werden. Somit würde die Wahrnehmung nach der Hälfte oder gar nach der grösseren Hälfte ihrer Bestandteile auf Erinnerung beruhen.

Ernster zu nehmen als diese Speculationen sind folgende Gedanken über das Verhältnis von Wahrnehmung und Er-

innerung, welche ich mit Kant's Worten (Kritik d. r. V. Kehrbach, S. 130) anführe: „Dass die Einbildungskraft ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen teils nur auf Reproductionen einschränkte, teils, weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen und brächten Bilder der Gegenstände zu wege, wozu ausser der Empfänglichkeit für die Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Synthesis derselben erfordert wird.“ Diese aber kann nach Kant nur mit Hilfe der Einbildungskraft bewirkt werden, welche zu dem Mannigfaltigen, was in den einzelnen Empfindungen aufgenommen wird, die Erinnerungen liefert und dadurch die Wahrnehmung zu Stande bringt. Ohne auf diese Theorie genauer einzugehen, genügt es für unseren Zweck, darauf hinzuweisen, dass sie der Einbildungskraft, also dem Vermögen der Erinnerung, eine so hohe Bedeutung für die Wahrnehmung zuschreibt, dass es nichts abgeschmacktes sein würde, dieselbe dem Erinnerungsvermögen zuzuordnen. Also bewährt sich auch bei dem Vergleiche der Wahrnehmung mit der Erinnerung, was wir vorausschickten, dass die Grenzen der verschiedenen Begriffe des psychologischen Systems in einander laufen und dass alle mit einander verwechselt werden können.

§ 23. Während bisher die Wahrnehmung mit solchen Begriffen verglichen wurde, die in unserem System ihr über- oder nebengeordnet sind, ist die Empfindung nach unserer Annahme eine Art der Wahrnehmung, also ihr untergeordnet. Daraus folgt, dass alles, was von dieser ausgesagt werden kann, auch von der Empfindung gilt, und in vielen Fällen, nämlich da, wo es auf genauere Bestimmung nicht ankommt, ohne Fehler von Wahrnehmung anstatt von Empfindung gesprochen werden kann. Es ist ja überhaupt einleuchtend, dass die Gattungsunterschiede zweier Begriffe immer feiner werden, je specieller beide sind, und wenn, wie gezeigt wurde, Wahrnehmung mit Anschauung, ja mit Erkenntnis vielfach und leicht verwechselt wird, so lässt sich noch viel

eher die Verwechselung mit der Empfindung erwarten. Dass dieselbe in der That äusserst häufig vorkommt, zugleich aber auch, dass vielfache Bemühungen stattgefunden haben, beide Begriffe von einander zu unterscheiden, das geht aus einer neuerdings unter dem Titel „Wahrnehmung und Empfindung“ veröffentlichten Abhandlung von Uphues hervor, in welcher zahlreiche Versuche von Begriffsbestimmungen für einen jeden dieser beiden Begriffe zusammengetragen und mit einander verglichen sind, mit der Absicht, durch diesen Vergleich eine bessere Begriffsbestimmung als die bisherige zu gewinnen und an deren Stelle zu setzen. Man erkennt aus dieser Abhandlung nicht nur, wie unbestimmt diese beiden Begriffe sind, und wie unsicher ihre Unterscheidung ist, sondern auch, wie bunt die Ausdrücke sind, mit denen man sie erörtert, wie abweichend der Wortlaut der Definitionen, wie mannigfaltig die Gesichtspunkte der Untersuchung, und wie mangelhaft der Zusammenhang zwischen denselben ist. Ein jeder Gelehrte benutzt ohne Rücksicht auf andere Ansichten seine eigenen Gesichtspunkte und Ausdrücke, wie wenn es sich nur um Kundgebung einer persönlichen Meinung oder um Selbstverständliches handelte, bei dem die Wahl des Ausdruckes gleichgültig ist.

Vor Uphues hat W. Hamilton (Lectures on Metaphysics 1870, 2, 93 ff.) nachgeforscht, wer zuerst den Unterschied von Wahrnehmung und Empfindung, im Englischen perception und sensation, genauer bestimmt habe. Er sagt, dass der Ausdruck perception vor Reid in sehr weiter Bedeutung gebraucht sei. Bei Descartes, Malebranche, Locke, Leibniz und anderen habe er fast denselben Umfang wie Bewusstseinsact überhaupt. Von Reid wurde er auf die Wahrnehmung oder Vorstellung der äusseren Welt beschränkt. Dieser schottische Psychologe aber stellte die Theorie auf, dass mit jeder Sinnesaffection notwendig auch eine subjective Affection, oder mit jeder Vorstellung oder Erkenntnis eines äusseren Gegenstandes auch das mehr oder weniger deutliche Gefühl eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes des Subjects verbunden sei. Jede

Vorstellung eines äusseren Gegenstandes oder Zustandes führt nach dieser Ansicht die Vorstellung eines inneren mit sich. Diesen letzteren Bewusstseinsinhalt, den wir vielleicht als körperliches Gefühl bezeichnen dürfen, nannte Reid Sensation oder Empfindung und stellte ihr gegenüber die Perception oder die Wahrnehmung des äusseren Gegenstandes. Ein Beispiel wird die Unterscheidung vielleicht deutlicher machen als weitere Erklärungen: Wenn man einen äusserst hohen Ton vernimmt, so nimmt man einerseits einen Ton von bestimmter Höhe und Stärke wahr, oder in Reid'scher Ausdrucksweise, man hat die Perception eines Tones; andererseits aber empfindet man einen mehr oder weniger heftigen Schmerz, welches die durch den Ton hervorgerufene Sensation ist. Reid selbst giebt an, dass einen ähnlichen Unterschied bereits Malebranche zwischen sentiment und idée gemacht habe; jenes ist das, was Reid Sensation, dieses, was er Perception nennt. Hamilton teilt ferner mit, dass diese Unterscheidung des Malebranche von anderen gleichzeitigen Philosophen angenommen wurde, dass aber Locke und Leibniz sie nicht bemerkten oder nicht berücksichtigten. Jedoch sei sie schon im Mittelalter von einigen Nominalisten aufgestellt gewesen und gehe letzten Endes auf Plotin zurück.

Ob diese historischen Behauptungen richtig sind, das hängt davon ab, ob die betreffenden Autoren richtig verstanden sind, und darüber kann man nur urteilen, wenn man über den Gegenstand unterrichtet ist, nach welchem man sie befragt. Wir wollen deshalb, ehe wir die angeführte Unterscheidung Reid's genauer erörtern und anderer Gelehrten Ansichten hinzufügen, den Versuch machen, von unserem vorausgesetzten Begriffssystem ausgehend, die möglichen Unterscheidungen von Wahrnehmung und Empfindung zu entwickeln.

§ 24. Am nächsten liegt es, die Empfindung als elementaren Bestandteil der Wahrnehmung anzusehen. Diese ist aus jenen zusammengesetzt und bildet sich durch Verbindung, Verschmelzung, Association von Empfindungen.

Derselbe Gesichtspunkt lässt sich auf den Unterschied der Gegenstände anwenden: Die der Empfindungen sind die einfachen Qualitäten, die einzelnen Farben, Töne, Gerüche u. s. w., die der Wahrnehmung die aus den Qualitäten zusammengesetzten Dinge und deren Verbindungen zu Collectionen von Dingen und endlich zur Welt. Die Wahrnehmung also stellt aus dem Einfachen und Mannigfaltigen, welches die Empfindung liefert, das geordnete Ganze her. Dieser Gesichtspunkt der Zusammensetzung eignet sich deshalb sehr gut für die Unterscheidung von Empfindung und Wahrnehmung, weil er ein sehr allgemeiner und an sich zulässiger ist. Infolge dessen kann sowohl eine materialistische wie eine spiritualistische Psychologie ihn gebrauchen. Jene wird ihm entsprechend die Wahrnehmung als eine complicirtere Function oder als die Function complicirterer Organe erklären, die Empfindung aber als eine einfachere, und ähnliche Unterscheidungen werden auch spiritualistische Speculationen machen.

§ 25. Bei einem anderen Gesichtspunkt aber zur Unterscheidung von Empfindung und Wahrnehmung werden die Spiritualisten und die Materialisten auseinandergehen. Diese machen keinen Unterschied zwischen der Natur des Geistes und der übrigen Natur und nennen solche, welche dies thun, Metaphysiker, und alle Ansichten, welche sich auf eine Unterscheidung der beiden Naturen gründen, metaphysische. Da aber viele diesen Namen nicht als einen Schimpf-, sondern als einen Ehrennamen ansehen, so dürfen auch wir wohl von einem metaphysischen Unterschied zwischen Empfindung und Wahrnehmung sprechen, welcher darin besteht, dass jene dem Körper, also etwa den Nerven oder dem Gehirne, diese aber dem Geiste oder der Seele zugeschrieben wird. Solche, die im materiellen Leibe eine Seele von besonderer Substanz annehmen, die Dualisten, werden mit den eben gebrauchten Ausdrücken einverstanden sein; die Monisten aber werden lieber hören, dass man die Empfindung zum Gebiete des Unbewussten, die Wahrnehmung zu dem des Bewussten rechnet. Alsdann entsteht

die Wahrnehmung dadurch, dass der unbewusste Reiz oder die unbewusste Empfindung zum Bewusstsein kommt. Der Vorgang des Bewusstwerdens der Empfindung wird häufig Appercipiren, auch Unterscheiden, Erfassen, Bemerken genannt. Dieser zweite metaphysische Gesichtspunkt lässt sich nun sehr gut mit dem ersten, den wir wohl den formalen nennen dürfen, verbinden, und danach erklärt man die Empfindungen als die einfachen, unbewussten Gebilde, welche in der Wahrnehmung zu einem zusammengesetzten, bewussten werden. Man setzt dann noch hinzu, dass aus dieser Bestimmung deutlich hervorgehe, dass wir von Empfindungen keine direkte Kenntnis haben, sondern sie nur erschliessen können, eben weil sie unbewusst sind, und dass sie als die Elemente des Bewusstseins den Atomen, den Elementen der physischen Erscheinungen, vergleichbar seien.

§ 26. Mit diesen beiden Gesichtspunkten sind die möglichen Grundlagen zur Unterscheidung von Empfindung und Wahrnehmung noch nicht erschöpft, sondern man findet noch einen neuen und bedeutsamen, wenn man beachtet, dass diese beiden Begriffe zu dem der Erkenntnis gehören, und dass Erkenntnisse überhaupt sich von einander durch ihre Gültigkeit unterscheiden. Dies ist freilich kein psychologischer Unterschied, aber kann vielleicht dazu dienen, einen solchen aufzufinden. Hinsichtlich der Gültigkeit kann man alle Erkenntnisse in Meinungen und Erfahrungen einteilen. Kennzeichen derselben ist erstlich, dass jene nur zu particularen Sätzen berechtigen, diese aber zu universalen; ferner, dass jene nur für einzelne Urteilende gültig sind, diese aber für alle; endlich, dass jenen nur eine schwankende und zufällige, diesen aber eine sichere und notwendige Evidenz zukommt. Es liegt nun die Frage nahe, ob nicht unter den verschiedenen Arten der Erkenntnis, welche man in psychologischer Hinsicht unterscheiden kann, sich solche finden, die der eben angeführten logischen Unterscheidung von Meinung und Erfahrung und deren Kennzeichen entsprechen. In der That veranlasst schon das Kennzeichen der Evidenz die Überlegung, ob sie nicht

ihre psychologischen Gründe habe. Ohne jedoch hierauf genauer einzugehen, genügt es, die beiden Schlagworte anzugeben, mit welchen sowohl der logische als der psychologische Unterschied von Meinung und Erfahrung ausgedrückt wird. Man sagt seit Kant von jener, sie sei eine bloss subjective Erkenntnis, die Erfahrung aber eine objective.

Auf die gleiche Weise nun werden auch Empfindung und Wahrnehmung von einander unterschieden. Jene, sagt man, ist ein Erkenntnisvermögen, das nur zur Meinung berechtigt, diese aber ist die Grundlage der Erfahrung. Den auf diese Weise bestimmten Unterschied von Empfindung und Wahrnehmung dürfte man wohl den transcendentalen nennen.

Somit wären drei Gesichtspunkte aufgestellt, nach welchen diese beiden Begriffe von einander unterschieden werden können, der formale, der metaphysische und der transcendentale. Dieselben werden in verschiedenster Weise mit einander combinirt oder auch zerlegt und mit anderen Begriffen verbunden, endlich mit mannigfachen Ausdrücken dargestellt und auf solche Weise zu den zahlreichen Definitionen und Distinctionen von Empfindung und Wahrnehmung verarbeitet, welche man vorfindet.

§ 27. Dieses Verfahren der Vermischung der Begriffe scheint selbst in der Kantischen Psychologie nicht ganz und gar unterlassen zu sein, obwohl ja gerade Kant die oben aufgezählten Gesichtspunkte der Unterscheidung, zumal der transcendentale, verdankt werden. Hierfür ist neben vielen anderen Stellen die folgende aus der Anthropologie (Werke Rosenkranz 7 B, 45) ein Beleg: „Eine Vorstellung durch den Sinn, deren man sich als einer solchen bewusst ist, heisst besonders Sensation, wenn die Empfindung zugleich Aufmerksamkeit auf den Zustand des Subjects erregt.“ Dies stimmt ganz und gar mit Reid's vorher ausgeführter Auffassung überein, nach welcher Empfindung die subjective Seite eines Sinneseindruckes sei, Wahrnehmung aber die objective. Es ist aber klar, dass diese Unter-

scheidung zweier Seiten, nämlich einer inneren und einer äusseren, sich nicht unter den drei Gesichtspunkten, welche wir aufzählten, findet. Liegt hier nun ein neuer Gesichtspunkt vor, und ist derselbe den aufgezählten hinzuzufügen? Man könnte meinen, die Unterscheidung von innen und aussen sei, wie die von einfach und zusammengesetzt, eine formale. Dies ist aber nicht der Fall, da innen und aussen nur räumliche Beziehungen ausdrücken, aber nicht allgemein formale. Jede andere Bedeutung, die man diesen Ausdrücken unterlegt, ist eine untergeschobene und wird besser durch ihre eigentliche Bezeichnung ausgedrückt. Meint man nämlich damit den Unterschied des psychischen und des physischen, so sind eben diese die passenden Ausdrücke für denselben. Meint man aber mit dem inneren Zustand den des eigenen Leibes, mit dem äusseren Zustand den eines anderen Gegenstandes, so ist klar, dass diese Unterscheidung keine durchgehende ist, da für das Auge oder die Gesichtswahrnehmung der eigene Leib ein ebenso fremder Gegenstand ist wie alle anderen Gegenstände. Über die Irrtümer und Unklarheiten, welche das Begriffspaar innen und aussen veranlasst, ist aber so viel zu sagen, dass ich an dieser Stelle mich nicht weiter darüber verbreiten kann, ohne zu weitläufig zu werden. Ich muss es mir auf eine andere Gelegenheit versparen, diese Frage zu erörtern, obwohl sie durchaus hierher gehört, weil eine grosse Zahl der verworrenen Behauptungen über das Wesen der Empfindung und der Wahrnehmung und den Unterschied beider aus verkehrter Anwendung jenes Begriffspaares entspringen. Um aber wenigstens die Kantische und Reid'sche Ansicht zu erläutern, so sei darauf hingewiesen, dass die Begriffe innen und aussen häufig den Begriffen subjectiv und objectiv gleichgesetzt werden. Man versteht dabei unter dem Subjectiven nicht die Erkenntnisse, welche nur einzelne und zufällige Geltung haben, sondern diejenigen Zustände oder Eigenschaften, deren Gesammtheit das Ich oder das psychologische Subject bilden, welchem dann das Object einfach als Nicht-ich gegenübergestellt wird. Das

psychologische Subject ist ein ziemlich verworrener Begriff, dessen Ingredienzen die bei genauerer Analyse mit einander unverträglichen Begriffe des Inneren, des eigenen Leibes, der Seele, des transcendentalen Subjectes oder Individuums bilden. Auf diesem Begriffe beruhen die meisten neueren Unterscheidungen von Empfindung und Wahrnehmung.

§ 28. Wenn jene also als eine subjective, diese als eine objective Erkenntnis bestimmt wird, so versucht nun die psychologische Speculation genauer zu sagen, worin dieser Unterschied besteht, und wie aus Empfindung, die immer als das Elementare gilt, Wahrnehmung wird. Der Grundzug aller derartigen Speculationen ist stets, dass die hergebrachten Begrtffe des psychologischen Systems in neue Verbindungen gebracht werden, wobei es freilich zumeist fraglich bleibt, ob durch die neuen Combinationen wahrhaft neue Einsichten erlangt werden. Als Beispiel solchen Verfahrens kann dasjenige Schopenhauer's gelten, welcher in seiner sogenannten Erkenntnistheorie viel mehr psychologisiert, als er vielleicht selbst eingestehen würde. Das Problem, wie aus Empfindung Wahrnehmung werden könne, hat er aus Kant aufgenommen, und er fasst es in der vorher dargestellten Weise auf, indem ihm die Empfindung etwas inneres und subjectives, zugleich aber das ursprüngliche ist, und er sucht es zu lösen, indem er sich fragt, wie die Empfindung, dieser Zustand des Subjectes, des Ichs, objectivirt, das heisst zur Eigenschaft eines äusseren Objectes werde. Seine Lösung lautet, der Verstand sei die Function, durch welche die Empfindung objectivirt werde; er benutzt also einfach einen der hergebrachten Begriffe des psychologischen Systems. Indem der Verstand oder das Denken sich auf die subjective Empfindung richtet, setzt er dieser einen äusseren Gegenstand als die Ursache des inneren Zustandes. Wahrnehmen ist hiernach, einen Gegenstand als Ursache einer Empfindung setzen oder erkennen. Schopenhauer glaubt, diese Erklärung sei im Sinne des besser zu verstehenden Kant, während sie doch nur eine psychologistisch einseitige Ausdeutung Kantischer Lehren

ist. Insofern allein berührt er eine wahrhaft Kantische, der Erkenntnistheorie oder Transcendentalphilosophie zugehörige Ansicht, indem er den Verstand für die Erklärung der Wahrnehmung in Anspruch nimmt, als es Kant's Meinung jedenfalls war, dass an jeder Erkenntnis von objectiver, das heisst von erfahrungsmässig allgemeiner und notwendiger Geltung, die Spontaneität, als deren Äusserung der Verstand mit seinen Grundsätzen a priori gilt, wesentlichen Anteil hat. Aber wie die Spontaneität näher zu erklären sei, welches ihre psychologische Wirksamkeit ist, also wie sie an der Wahrnehmung als einer objectiven Erkenntnis beteiligt sei, das ist eine zweite, von der erkenntnis-theoretischen Ansicht verschiedene und zwar eine sehr verwickelte Frage. Ihre Lösung durch Schopenhauer entspricht vielleicht einigermassen dem genialen Verfahren, welches, wie bekannt, der grosse Alexander zur Auflösung des gordischen Knotens anwendete.

§ 29. Ferner kann man auch auf den Gedanken kommen, dass alles subjective überhaupt nicht in den Bereich der Erkenntnis, sondern in den des Gefühles gehöre. Dies ist die Ansicht W. Hamilton's, welcher (am angeführten Orte) ausspricht, die Sensation sei die mehr oder weniger starke und deutliche Unlust oder Lust, die mit Sinneserregungen verbunden ist, oder sinnliches Gefühl. Er setzt hinzu, dass zwischen diesem Gefühl, welches er Sensation nennt, und der zugehörigen Wahrnehmung ein gesetzliches Stärkeverhältnis bestehe: je stärker jene sei, desto schwächer sei diese, und umgekehrt. Diese Bemerkung ist übrigens nicht neu, sondern bereits von Kant, dem Hamilton überall folgt, in der Anthropologie ausgesprochen und gehört wahrscheinlich zum alten Erbgut der Psychologie.

Das Ergebnis unserer Vergleichung des Begriffes der Wahrnehmung mit dem der Empfindung ist, dass zu ihrer Unterscheidung vorzüglich drei Gesichtspunkte, ein formaler, ein metaphysischer und ein transcendentaler angewendet werden können, dass aber durch die Verbindung

der drei und Anwendung verschiedener Ausdrücke jene beiden Begriffe auf sehr mannigfaltige Weise sich bestimmen lassen. Am bedeutsamsten erscheint der von Kant ausgehende transcendentale Gesichtspunkt, aber auch die beiden anderen scheinen unentbehrlich zu sein. In Verwirrung und dialectische Gespinnste führen alle, der wahre Sinn und Wert dieser Begriffe aber ist schwer festzustellen; das Wesen der Wahrnehmung bleibt auch nach Vergleichung mit dem, was als ihre Unterart und ihr elementarer Bestandteil gilt, schwierig zu bestimmen.

Kapitel III.

Wahrnehmung und Denken.

§ 30. Nachdem im Vorangehenden das Verhältnis der Wahrnehmung zuerst zum Erkenntnisvermögen überhaupt, sodann zu demjenigen Teil desselben, den man früher das niedere Erkenntnisvermögen nannte und welches die Anschauung und ihre Arten umfasst, erörtert worden ist, ist jetzt zum „höheren Erkenntnisvermögen", zum Verstande oder Denken überzugehen.

Dieses wird von Kant als eine Äusserung der Spontaneität erklärt, zum Unterschiede von der Anschauung, deren Wesen in der Receptivität besteht. Welches die Bedeutung dieser Unterscheidungsmerkmale sein soll, ist schwierig auseinanderzusetzen. Es möge deshalb nur bemerkt werden, dass beim Denken der Mensch in vorzüglicher Weise als thätig und zwar als selbstthätig erscheint, in der Anschauung aber mehr leidend und empfangend. Der Verstand erscheint als etwas schöpferisches, als die vordringende Kraft, als das zerlegende und zusammensetzende, die Anschauung aber als die Fähigkeit, Stoff zu empfangen und zu bewahren. Als Gegenstände des Denkens gelten die Begriffe. Ihre Gegenständlichkeit ist ein Problem, denn viele erkennen nur Anschauungsgegenstände an; wer besondere begriffliche Gegenstände nicht zulassen will, der giebt vielleicht zu, dass das Denkvermögen in der Fähig-

keit beruhe, seine Aufmerksamkeit auf besondere Eigentümlichkeiten an den Gegenständen, auf bestimmte Eigenschaften derselben, ihre Beziehungen oder Verhältnisse zu richten. Und wem auch dieses noch zu viel behauptet oder dunkel erscheint, der wird wenigstens zugeben, dass das Denken ein Vermögen ist, gewisse Handlungen, wie etwa das Sprechen, also Benennen und Satzbildung, auszuführen. Wer nur dieses zugesteht, wer also den Unterschied discursiver Erkenntnis, wie Kant sagt, von intuitiver oder blosser Anschauung anerkennt, für den ist das Denken ein von der Anschauung gehörig unterschiedener Begriff. Das von uns vorausgesetzte Begriffssystem trennte diese beiden Begriffe als specifisch verschiedene. Die Wahrnehmung aber ist in ihm der Anschauung untergeordnet, sie enthält also hier nicht das Merkmal des Denkens. Da aber dieses System bloss vorausgesetzt wurde, um Ordnung in die Untersuchung zu bringen, so ist es kein Widerspruch, wenn wir jetzt fragen, ob nicht auch das Denken an der Wahrnehmung einen Anteil hat, und demgemäss diese als eine Art jenes angesehen werden darf. Wir gingen ja von der Möglichkeit aus, dass das angenommene System vielfältige Umgestaltungen erlaubt, und dass auch die jetzt anzustellende Betrachtung zu einer solchen führen kann, dafür sprechen bereits einige Bemerkungen im Vorangehenden, die den Zusammenhang der Wahrnehmung mit dem Denken berührten.

Der Verstand wird in hergebrachter Weise in drei verschiedene Vermögen zerlegt, in das der Begriffe, der Urteile und der Schlüsse. Diese drei Vermögen werden aber nicht nur in einer einzigen Weise aufeinander zurückgeführt, etwa so, dass man die Begriffe als die einfachsten und ursprünglichsten Producte des Denkens ansieht, die Urteile aber als Zusammensetzung von Begriffen und die Schlüsse als Zusammensetzung von Urteilen erklärt, sondern man sieht auch die Urteile als die eigentlichen und ursprünglichen Äusserungen des Verstandes an und erklärt Schlüsse als Urteile über Urteile, die Begriffe aber als durch einen

Namen oder sonstwie zusammengefasste Urteile. Endlich aber gilt vielen auch das Schliessen für die ursprüngliche und allen anderen zu Grunde liegende Verstandesthätigkeit; diese erklären Begriffe und Urteile für verkürzte, zusammengezogene, implicirte, gebundene Schlüsse.

§ 31. Um nun die möglichen Beziehungen, in welche die Wahrnehmung zum Denken gesetzt werden kann, zu bestimmen, ist es zunächst nötig, das Verhältnis der Anschauung, diesen Begriff in dem Sinne des von uns vorausgesetzten Systems genommen, zum Denken genauer zu erörtern, als bisher geschehen ist. Die Merkmale der Receptivität und Spontaneität, nach welchen bisher die beiden Hauptarten der Erkenntnis unterschieden wurden, reichen zwar zur gehörigen Unterscheidung völlig aus. Aber sie sind, wie bereits bemerkt, schwierig zu erklären, was daher kommt, weil sie sehr allgemein sind, und sie schliessen, wenn man sie scharf fasst, einander aus. Die ihnen zu Grunde liegenden allgemeinsten Begriffe sind Leiden und Thun. Wenn nun Anschauung als Receptivität eine Art des Leidens ist, Denken aber als Spontaneität eine Art des Thuns, so wird es schwierig, wenn nicht geradezu unmöglich, in dem Begriffe der Wahrnehmung beide Merkmale zu vereinigen und sie dadurch als ein thätiges Leiden oder leidendes Thun zu bestimmen. Soll also die Wahrnehmung als eine Art des Denkens dargestellt werden, so ist dies nur möglich unter der Voraussetzung, dass Anschauung und Denken auch noch unter einem anderen Gesichtspunkte als dem genannten von einander unterschieden werden können, und zwar unter einem solchen, durch welchen sie nicht als einander völlig ausschliessend erscheinen. Jedenfalls ist es zweckmässiger, nach anderen Gesichtspunkten zu suchen, als sich auf die unfruchtbare Speculation einzulassen, ob nicht doch etwa mit irgend welchem Rechte von einem psychologischen Vermögen gesprochen werden könne, das zugleich receptiv und spontan sei, und ob nicht die Wahrnehmung als ein solches angesehen werden dürfe. An diese Möglichkeit soll nur erinnert

werden, nicht, als ob sie berechtigt wäre, sondern weil sie vielleicht das Fehlerhafte ist, welches irgend welchen Speculationen über das Wesen der Wahrnehmung zu Grunde liegt.

Einen zweiten Gesichtspunkt zur Unterscheidung von Anschauung und Denken findet man, indem man auf ihre gemeinsame Gattung, die Erkenntnis, zurückgeht und beachtet, dass Erkenntnis nicht ohne Gegenstände möglich ist, und sich somit ebenso viele Arten jener aufstellen lassen, als es Arten von diesen giebt. Überblickt man die Gesammtheit der Gegenstände, so scheinen sie wie von selbst in die beiden grossen Klassen der sinnlichen und der übersinnlichen zu zerfallen. Andere Ausdrücke für dieselben sind empirische und transcendente, oder, eine Bezeichnung, die mir als die passendste erscheint: diesseitige und jenseitige. Dieser Unterscheidung entsprechend kann man die Anschauung als die Erkenntnis diesseitiger Gegenstände, das Denken aber als diejenige jenseitiger bestimmen. Indem nun die psychologische Speculation sich dieser Unterscheidung bemächtigt, sucht sie, wie fast immer, das Denken receptivistisch zu erklären, umsomehr, als der Begriff des Gegenstandes diese Erklärungsweise eher begünstigt als hindert. Auf diese Weise kommt dann eine Art Wahrnehmung heraus, in der die Receptivität sich mit dem Denken verbindet, nämlich die intellectuelle Intuition. Dieser Begriff hat freilich nicht den Fehler der Verbindung der beiden unvereinbaren Merkmale der Receptivität und Spontaneität, weil das Denken hier nicht als Spontaneität geradezu erklärt ist, aber andererseits ist auch nicht zu verkennen, dass die Receptivität hier ohne jede Berechtigung auf eine Art von Erkenntnis angewendet ist, die, weil sie ganz andersartige Gegenstände hat als die gewöhnliche Anschauung, auch wahrscheinlich eine andere Grundkraft fordert. Indes Kritik ist hier nicht erforderlich, auch wenn sie mehr in dem Plane dieser Untersuchung läge, weil die intellectuelle Intuition kaum noch als ein gültiger Begriff angesehen wird.

Eher findet die Gunst der Gegenwart ein zweiter Begriff, den ich die reflexive Intuition nenne, und der, wie

der eben besprochene Begriff, aus einer Einteilung der Erkenntnisgegenstände stammt, nämlich ans der Unterscheidung von inneren und äusseren Gegenständen. Das Denken ist danach die Erkenntnis der inneren Gegenstände, oder schlechtweg die Erkenntnis des Inneren. Die psychologische Speculation deutet diese Erkenntnisart als Anschauung und kommt so zu dem Begriffe der reflexiven Intuition oder inneren Wahrnehmung. Dieser Begriff unterliegt gewöhnlich nicht dem Tadel, welcher allgemein gegen den der intellectuellen Anschauung gerichtet wird. Wenn aber seine Entstehung hier richtig angedeutet wurde, so liegt der Verdacht nahe, dass er um nichts besser ist als jener. Den Nachweis aber, dass er mit der Gültigkeit der Unterscheidung von inneren und äusseren Gegenständen steht und fällt, und dass diese kein besseres Recht hat als die Unterscheidung von diesseitigen und jenseitigen Gegenständen, muss ich auf andere Gelegenheit aufsparen.

Beide, die jenseitigen und die inneren Gegenstände, kann man unter dem Namen der intelligibeln Objecte zusammenfassen. Während also ihre Erkenntnis eigentlich, wie es auch dieser Name ganz passend ausdrückt, Sache des Intellects, des Verstandes oder Denkvermögens ist, wird sie der Anschauung und deshalb auch der Wahrnehmung zugeschrieben, weil man meint, das Denken, wenn nicht geradezu als Anschauung, so doch nach Analogie derselben erklären zu müssen, mit Hilfe der Annahme, die freilich keinen besseren Grund als das Erklärungsbedürfnis hat, dass dem Geiste ein höherer oder ein innerer Sinn zukomme, durch welchen er die übersinnlichen Gegenstände oder die Zustände in seinem Innern anschauen und wahrnehmen könne. Auf diese Weise tritt eine Art von Wahrnehmung auf, welche eine Art des Denkens sein würde, wenn etwa jemand neben diesem anschauenden Denken noch ein anderes nicht anschauendes Denken annehmen wollte.

§ 32. Wir können diese Afterart der Wahrnehmung um so eher verlassen, als sie zwar eine Verbindung der-

selben mit dem Begriffe des Denkens herstellt, aber doch nicht jene ganz und gar diesem unterordnet. Vielmehr entspricht sie der umgekehrten Tendenz, das Denken gänzlich als Anschauung und somit als Wahrnehmung zu erklären. Soll diese aber auf Denken zurückgeführt werden, so würde das soviel heissen, als, es solle alle unmittelbare Erkenntnis als eine mittelbare erklärt werden. Dies scheint nun auf den ersten Blick geradezu widersinnig. Denn was bedeutet diese Forderung anderes, als dass man ein mittelbares annehmen solle ohne ein unmittelbares, auf welches jenes sich bezieht? Besteht doch das Denken gerade darin, dass von den Objecten der Anschauung zu Begriffen übergegangen wird, aus deren Vergleichung und Beziehung auf einander im Urteil und Schluss Erkenntnisse gewonnen werden, welche von der Anschauung nachher bestätigt werden, oder wenigstens bestätigt werden können, nicht selten aber sogar müssen. Dieses Denken aber erscheint ganz unmöglich, wenn es nicht seinen Stoff irgendwoher erhält, den es verarbeitet, und es könnte auch nicht bestätigt werden durch die Anschauung, wenn diese wiederum nur ein Denken wäre. Es würde alsdann das Denken sowohl seine eigene Bedingung wie seine Bestätigung sein, und alle Erkenntnis bliebe stets in den Kreis des Denkens und der Gedanken gebannt. Gegen diese Annahme erhebt sich, wenn man versucht, sie trotz ihrer scheinbaren Widersinnigkeit festzuhalten und zu begründen, der einfache und augenscheinliche Grundsatz, dass etwas gegeben sein müsse, wo und wann etwas gedacht werden solle. Ehe man hiervon abginge, würde man lieber die ganze Unterscheidung einer mittelbaren und unmittelbaren Erkenntnis, also den hierdurch ausgedrückten Unterschied von Anschaung und Denken, ja diesen selbst aufgeben. Das wäre jedoch ein Gewaltschritt, der nur insofern die Einsicht in das Wesen der Erkenntnis fördern könnte, als er den Weg eröffnete zu einer anderen Richtung ihrer Untersuchung. Vorher aber liegt es näher, den Begriff einer unmittelbaren Erkenntnis in's Auge zu fassen. Die Frage ist, ob es über-

haupt etwas schlechthin unmittelbares giebt. Das wird zwar stets zugestanden werden, dass etwas in Hinsicht auf ein anderes unmittelbar sein kann, so auch die Anschauung, insofern sie nicht an dieselben Bedingungen gebunden ist, wie das Denken. Aber daraus folgt nicht, dass sie überhaupt bedingungslos ist, dass sie schlechthin die erste Stufe, die einzige Vorbedingung für alle Erkenntnis, zunächst für diejenige, welche Denken heisst, ist. Dies ist um so weniger nötig, anzunehmen, als die Reihe der Erkenntnisarten oder, was dasselbe ist, die Zahl der Erkenntnisstufen nicht mit dem Denken abgeschlossen zu sein braucht, um so weniger, wenn man dieselben nach dem Gesichtspunkt der Vermittelung oder Abhängigkeit unterscheidet. Denn nichts hindert, das Denken selbst wieder als die notwendige Vorbedingung für eine fernere Erkenntnisart anzusehen, die in Bezug auf jenes eine mittelbare Erkenntnis ist, und wenn Kant Recht hatte, über die Verstandeserkenntnis noch die Vernunfterkenntnis zu stellen, so würde die Mehrheit der oberen Erkenntnisstufen sogar eine Thatsache sein.

Wenn also die mittelbare Erkenntnis als eine unmittelbare gelten kann im Hinblick auf eine ihr übergeordnete, deren Mittel oder Bedingung sie ist, so kann auch die unmittelbare eine mittelbare sein im Hinblick auf eine andere, die ihr als Mittel untergeordnet oder durch die sie bedingt ist. Die Anschauung darf also, ohne dass Gefahr wäre, den Unterschied zwischen ihr und dem Denken zu verlieren, wie dieses als eine mittelbare Erkenntnis angesehen werden. Hieraus folgt nun bereits, dass auch die Wahrnehmung als Art der Anschauung mittelbare Erkenntnis sein könnte. Sie rückt also jedenfalls dem Denken näher, aber sie könnte nur dann diesem untergeordnet werden, wenn man erklärte: Alle mittelbare Erkenntnis ist Denken.

Die Bestimmung des Denkens als mittelbare Erkenntnis soll aber offenbar dasselbe von der Anschauung trennen, schliesst also die Überzeugung ein, dass das Denken für die Anschauung nur etwas accessorisches, etwas zu dieser bisweilen hinzukommendes ist, welches für sie selbst eben-

so unwesentlich ist wie die Wirkung für die Bedingung, oder der Zweck für das Mittel. Die Anschauung, dies ist die Meinung, würde für sich auch bestehen, wenn sie keinem Denken als Mittel dient, oder nicht als notwendige Bedingung ein Denken veranlasst. Selbst wenn die Anschauung, und somit auch die Wahrnehmung, etwas bedingtes ist, so kann doch ihre Bedingung nicht das Denken sein. Oder wäre dies doch möglich? Könnte das Denken der Anschauung immanent, also nicht ihr accessorisch sein? Das starre Begriffssystem, von dem hier stets ausgegangen wird, widerstrebt natürlich einer solchen Annahme. Aber worauf gründet es sich? Doch wohl auf irgend eine Ansicht über das Wesen der Erkenntnis, die aber nicht in diesem Begriffssystem selbst ihren Grund hat. Die Berechtigung desselben, die Berechtigung, Anschauung und Denken in so unvereinbarer Weise einander gegenüberstellen, muss in anderen Merkmalen als in denen der Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit, die an sich nicht viel mehr als eben jene Unvereinbarkeit besagen, ihren Grund haben. Wenn aber solche Merkmale sich nicht finden lassen, so würde man die Unvereinbarkeit von Anschauung und Denken nur gelten lassen als die Folge der Betrachtung der Erkenntnis unter einem bestimmten Gesichtspunkt, welcher aber durchaus nicht der einzig berechtigte zu sein braucht, so dass die Möglichkeit offen bleibt, die Merkmale des Denkens auch auf die Anschauung anzuwenden und dadurch die Arten dieses unter jenes unterzuordnen.

§ 33. Um diese Möglichkeit zu untersuchen, ist zunächst zu fragen, ob nicht bereits die vorangegangene Untersuchung, die Vergleichung der Wahrnehmung mit der Erkenntnis überhaupt, mit der Anschauung und deren Arten, einige Bedingungen kennen gelehrt hat, von denen die Anschauung und die Wahrnehmung abhängen und in Bezug auf welche sie den Namen der mittelbaren Erkenntnis verdienen. Die Anschauung, sagten wir, beruhe auf der Receptivität oder der Empfänglichkeit, auf der Fähigkeit afficirt zu werden, ein Mannigfaltiges aufzunehmen. Ist

sie also nicht bedingt? Hängt sie somit nicht von der Beschaffenheit der aufnehmenden Unterlage ab, die die Empfänglichkeit besitzt? Ist sie nicht andererseits bedingt durch die Art der Einwirkungen, welche diese Unterlage, die wir der Kürze wegen die Seele nennen wollen, erfährt? Gesetzt auch, wir geben zu, dass die Seele und die Ursachen ihrer Affectionen völlig unbekannt seien und aus der Beschaffenheit dieser schlechterdings nicht erkannt werden können, weil dieselbe selbst nicht erkannt werden kann, so folgt doch aus dieser Annahme, dass die Anschauung eine vorstellende Erkenntnis oder Vorstellung ist, weil in ihr die unbekannten Ursachen der Receptivität und der Affectionen sich darstellen. Vorstellung aber ist nur ein anderer Ansdruck für mittelbare Erkenntnis. Weil jedoch diese Bezeichnung als mittelbare Erkenntnis die verkehrte Mutmassung erwecken könnte, es würde durch die Anschauung, insofern sie Vorstellung ist, die Seele oder die afficirende Ursache mittelbar erkannt, während beide ja unerkennbar sind, so wollen wir lieber sagen: Anschauung ist Vorstellung und deshalb bedingte Erkenntnis.

Ferner hatte die Vergleichung der Wahrnehmung mit der Erinnerung ergeben, dass auch diese von Einfluss auf jene ist, ja dass die Erinnerungen selbst ein Bestandteil, ein Ingredienz der Wahrnehmung bilden. Also auch durch die Erinnerung ist diese bedingt. Daraus lässt sich eine nicht unerhebliche Schlussfolgerung ziehen, nämlich diese: Wenn die Wahrnehmung so beschaffen ist, dass in sie Erinnerungen eingehen, diese aber anschauliche Erkenntnisse abwesender Objecte sind, so werden diese letzteren durch die Wahrnehmung mittelbar erkannt. Dass diese Behauptung nicht nur eine leere Folgerung ist, sondern eine thatsächliche Bedeutung hat, dürfte dem Kenner wahrscheinlich dünken. Diese Bedeutung genauer zu untersuchen, ist nicht dieses Ortes. Jedenfalls ist die Wahrnehmung durch die Erinnerung bedingt und in Hinsicht auf sie nicht nur eine bedingte, sondern vielleicht sogar eine mittelbare Erkenntnis.

Am auffallendsten aber tritt die Bedingtheit der Wahr-

nehmung beim Vergleiche mit der Empfindung hervor, und da die Beziehung dieser zur Erinnerung ganz ähnlich ist wie zur Wahrnehmnng, so gilt, was für diese ausgemacht wurde, auch für jene und deshalb für die Anschauung überhaupt. Die Empfindung kann der Wahrnehmung gegenüber als das einfache angesehen werden. Wenn diese also aus Empfindungen zusammengesetzt wird, so ist sie durch diese bedingt, und es ist vielleicht auch keine bedeutungslose Behauptung, wenn man aus diesem Grunde die Wahrnehmung eine mittelbare Erkenntnis der Empfindungsobjecte nennt. Gilt die Empfindung aber als das unbewusste und die Wahrnehmung als das bewusste, so wird man noch weniger Bedenken tragen, diese als eine mittelbare Erkenntnis jener ihrer unbewussten Elemente zu bezeichnen, zumal es ja im Begriffe des unbewussten liegt, dass es nur mittelbar erkannt werden kann. Wenn endlich die Empfindung als subjective, die Wahrnehmung als objective Erkenntnis bestimmt werden, so muss diese notwendig als eine mittelbare Erkenntnis aufgefasst werden. Ja noch mehr, diese Unterscheidung setzt bereits eine Beteiligung des Denkens an der Wahrnehmung voraus.

§ 34. Wir wollen also jetzt den Versuch machen, zu zeigen, inwiefern alles, was bisher als Bedingung der Wahrnehmung und der Anschauung überhaupt aufgefunden wurde, sich auf eine Beteiligung des Denkvermögens an der Anschaung zurückführen lässt. Beginnen wir mit dem letzten und erheblichsten, der Beziehung der Empfindung zur Wahrnehmung. Diese wurde in Bezug auf jene als ein zusammengesetztes erklärt. Nun ist Zusammensetzung ein sehr allgemeiner Begriff, der seine Anwendung sowohl im Raume wie in der Zeit findet. Psychologische Thätigkeiten sind also, auch wenn man sie als rein zeitliche Geschehnisse auffasst, zusammensetzbar. Und in der That spricht man im ganzen Gebiet der Erkenntnis von Zusammensetzung. Nicht nur setzen sich Empfindungen zu Anschauungen zusammen, sondern auch das Denken kann nur mit Hilfe der Zusammensetzung erklärt werden. Wenn man von einzelnen

Dingen oder Gegenständen zu ihren Gattungen aufsteigen will oder aufsteigt, so geschieht das immer so, dass vermöge der Erinnerung das einzelne zusammengebracht und zur Entwickelung jener allgemeinen Formen und Beziehungen, welche man die Denkformen nennt, und ihrer Bezeichnung und Benennung geschickt gemacht wird. Kant nannte in diesem Sinne die Function, welche die eigentliche Verrichtung des Verstandes ist und in der das Denken zu Tage tritt, Synthesis oder Verbindung. Was liegt also näher als die Vermutung, dass die Verbindung, durch welche die mannigfaltigen und zerstreuten Empfindungen zu Wahrnehmung und Anschauung überhaupt werden, gleichfalls auf das Denkvermögen zurückzuführen sei? Der eigentlich wertvolle Erfolg alles Denkens besteht darin, dass die unübersehbare Menge einzelner Gegenstände geordnet wird. Jeder Name ist gleichsam ein Wegweiser innerhalb der zu erkennenden Welt, jeder Begriff gleichsam ein System von Wegen, auf denen man zu den Erkenntnisobjecten gelangt, in Urteilen werden diese Wege zurückgelegt, in Schlüssen neue gebahnt, kurz, die ganze Verstandesthätigkeit schafft Ordnung, Übersicht, Ortskenntnis innerhalb der Erkenntniswelt. Nun aber eröffnet die Wahrnehmung gleichsam einen unmittelbaren Blick in die geordnete Welt, die aber doch diese ihre Ordnung nicht aus sich selbst und ursprünglich hat, die sie vielmehr erst im Augenblicke der Wahrnehmung erhält. Hat es also nicht grosse Wahrscheinlichkeit für sich, dass die in der Wahrnehmung gleichsam gegebene Naturordnung ihre Entstehung einer verborgenen Verstandestätigkeit verdankt? Sie muss jedenfalls entstanden sein, sei es nun in jenem uns unbekannten Grunde der Erscheinungen oder in der gleichfalls unbekannten Grundlage der Erkenntnis, welche man das Subject derselben nennt.

Aber auch die physicalische Betrachtung, welche das Subject der Frkenntnis nur als ein Ding ansieht, das von den anderen umgebenden Dingen seiner Natur nach sich nicht unterscheidet, das als ein Körper mit Körpern in

Wechselwirkung steht, kann, so seltsam die Behauptung auch erscheint, ohne Widerspruch mit ihrer Auffassungsweise die Annahme zulassen, dass es der Verstand ist, welcher die Empfindungen zur Wahrnehmung verbindet und ordnet. Denn die physicalische oder materialistische Hypothese muss alle sogenannte Geistesthätigkeit auf Vorgänge in der Nervensubstanz und im Gehirn zurückführen. Das Denken mag auf den complicirtesten Vorgängen dieser Art beruhen; die Wahrnehmung mag häufig ein einfacherer Process sein als die verwickelten Denkanstrengungen, aber zwischen beiden äussersten Punkten oder Stufen der Nervenerregungen, ihrer Formationen und Producte liegt die Wahrnehmung gerade etwa in der Mitte, dem Denken ebenso nah wie der Empfindung, nach dieser Seite hin etwas weniger von dem Laufe der Erinnerungen bedingt, nach der anderen umsomehr. Der Sensualismus, welcher, wenn er folgerichtig ist, die wirksame Unterstützung, welche seiner Speculation aus der Annahme einer materiellen Unterlage der Geistesvorgänge erwächst, nicht zurückweist, muss das Denken aus der sogenannten Association der Vorstellungen erklären, kann dieselbe aber auch nicht, wie im Laufe der Zeit immer deutlicher erkannt ist, für die Erklärung der Wahrnehmung entbehren. So zeigt sich, dass weder bei spiritualistischen, noch bei materialistischen Voraussetzungen, ein Hindernis vorliegt, das Denken als das Mittel in Anspruch zu nehmen, welches die Zusammensetzung der Empfindungen zur Wahrnehmung bewirkt.

§ 35. Ohne uns hierbei länger aufzuhalten, gehen wir sogleich zu einer anderen Auffassung über, welche mannigfaltigere Speculationen über die hier betrachteten Verhältnisse hervorgebracht hat. Man kann das Unbewusste oder das, was überhaupt nicht Erkenntnis und nicht erkannt ist, mit Dingen vergleichen, die in der Dunkelheit liegen. Das Mittel, wodurch diese sich in Helligkeit verwandelt, ist das Licht. Welches ist nun das Mittel, durch welches aus dem Unbewussten Bewusstes wird, welches also die Entstehung und Entwickelung aller Erkenntnis bewirkt?

Oder, um im Bilde zu bleiben, welches ist das Licht des Geistes, ist es nicht vielleicht die Denkkraft, der Intellect? Dies wird sehr wahrscheinlich, wenn man die Entstehung der Wahrnehmung mit der Entstehung der vollkommenen Begriffe vergleicht. Jene erscheint als das klare und deutliche gegenüber den dunkeln und verworrenen Empfindungen. Wenn das mannigfaltige Licht, welches von den Dingen ausstrahlt, auf eine blinde Stelle der Haut fällt, so bringt es alle die Reize mit, welche auf den sehfähigen Augenhintergrund fallen. Dort nun bleiben sie ungeschieden, ein dunkler Knäuel, hier indessen werden sie geschieden und geordnet. Ist dieser Vorgang seiner innersten Natur nach nicht derselbe, als wenn aus dunklen Erinnerungsmassen, wenn sie in den Blickpunkt des Verstandes rücken, plötzlich helle, deutliche, bestimmte Begriffe entstehen? Man kann diesen Vergleich noch weiter fortsetzen. Die Wahrnehmung scheint mit Fug und Recht eine Analyse genannt werden zu dürfen. Selbst ihre leiblichen Organe scheinen zur Auflösung des Verflochtenen bestimmt zu sein; da ist im Auge ein feiner, vielgeteilter Apparat, welcher die Lichtmasse auflöst, im Ohr eine empfindliche Leier mit weit mehr Saiten, als wir zu verwenden wissen, um die Tonwellen zu zerlegen und zu ordnen. Selbst die Entstehung der Sinnesorgane, ihre natürliche Entwickelung im Laufe der Zeiten wird auf eine fortschreitende Zerlegung oder Differenzierung empfindlichen organischen Stoffes zurückgeführt. Weshalb soll also die Kraft, die sich in vorzüglicher Weise wie zur Verbindung so zur Zerlegung eignet, nämlich der Verstand, nicht auch diejenige sein, welche die ungeschiedene Masse der Empfindungen zur Wahrnehmung gestaltet und ordnet, den dumpfen und dunklen Empfindungszustand des Subjectes in wahrnehmende Vorstellung des von diesem deutlich unterschiedenen Objectes verwandelt, wie sie in der Thätigkeit, welche vorzüglich Denken genannt wird, in Urteilen und Schlüssen die vorhandenen Begriffe zerlegend, aufhellend, unterscheidend, erklärend zu immer deutlicheren und be-

stimmteren Begriffen und Gedanken aufsteigt? Die sogenannte Objectivierung der Empfindungen, wie man ihre Umwandlung in Wahrnehmung genannt hat, würde auf diese Weise mit Recht der Definition oder Bestimmung eines Begriffes verglichen werden.

§ 36. Alle diese Betrachtungen sind Anknüpfungspunkte für vielleicht nicht fruchtlose Speculationen über die Möglichkeit, dass das Denken das Mittel ist, Empfindung in Wahrnehmung umzugestalten, woraus folgen würde, dass diese selbst und somit Anschauung überhaupt auf Denken mitberuht und als eine Äusserung desselben angesehen werden kann. Am leichtesten gelingt diese Auffassung vielleicht für diejenige Ansicht vom Denken, welche in demselben nichts als eine verwickeltere Erinnerung sieht. Hieran ist auf alle Fälle so viel richtig, dass ohne dieses Vermögen kein Denken möglich ist. Da nun auch die Wahrnehmung, wie es scheint, nicht ohne Erinnerung stattfindet, so ist diese offenbar das Bindeglied zwischen jener und dem Denken. Man hat daher auch wohl die Erinnerung als ein besonderes Vermögen der Anschauung nebengeordnet, so dass die Erkenntnis in drei Arten zerfällt, in Anschauung, Erinnerung und Denken. Das Verhältnis zwischen diesen dreien ist dann dieses, dass die Anschauung die notwendige Vorbedingung für die Erinnerung ist und diese beiden notwendig für das Denken vorausgesetzt werden. Da nun aber, wie bereits wiederholt erklärt wurde, die Anschaung oder Wahrnehmung auch der Erinnerung bedarf, so liegt die Frage nahe, ob nicht vielleicht auch diese auf das Denken angewiesen ist. Wenn das der Fall ist, so würde daraus wiederum folgen, dass dieses auch an der Anschauung und Wahrnehmung teil hat. Nun will allerdings die gewöhnliche Psychologie nichts davon wissen, dass die Erinnerung vom Denken bedingt sei. Sie nimmt an, dass dieselbe gemäss der sogenannten Association der Vorstellungen von statten gehe. Gesetzt, dies wäre in der That richtig, so würde sich jetzt doch vermuten lassen, dass eben diese Association vom Denken oder seinen Inhalten bedingt sei. Das

Denken könnte — und Kant ist dieser Meinung — gleichsam den Faden liefern, an welchem die einzelnen Vorstellungen sich aufreihen. Dies wäre um so eher möglich, wenn die Denkinhalte nicht ausschliesslich bedingt sind durch die Anschauungen, die dem Denken vorausgegangen sind. Wenn das Denken einen eigenen Schatz von Begriffen oder Gedanken besitzt, wenn es auch auf dem Gebiete des Denkens ein gegebenes giebt, welches vergleichsweise unmittelbar erkannt wird, so erscheint es als sehr wohl möglich, dass dem Denken gleichsam der Rahmen entstammt, in den die Anschauungsinhalte, welche das Gedächtnis aufbewahrt, sich ordnen. In derselben Weise nun, wie das Denken die Erinnerung beeinflusst, kann es auch auf die Wahrnehmung und die Anschauung überhaupt einwirken. Diese ganze Überlegung zeigt somit eine Möglichkeit, wie mit Hilfe der Erinnerung das Denken ein Bestandteil der Wahrnehmung, und diese dadurch etwas verstandesmässiges und verstandesartiges wird.

§ 37. Es erübrigt noch, zu untersuchen, ob nicht die Beziehung der Wahrnehmung und Anschauung zur Erkenntnis überhaupt Gesichtspunkte liefert, nach denen eine Abhängigkeit jener vom Denken annehmbar wird. Das Wesen der Erkenntnis pflegt entweder als unerklärbar angesehen zu werden, oder man sucht es zu erläutern aus dem Wesen der Seele und des Bewusstseins. Die Seele sieht man als ein Wesen an, das zu thun und zu leiden fähig ist. Ihre Leidensfähigkeit wird bestimmter als Empfänglichkeit (Receptivität) bezeichnet, ihre Thätigkeit beruht nach der gewöhnlichen Meinung auf einer Kraft, die man den Willen nennt. Erkenntnis nun, setzten wir mit Kant und anderen voraus, sei sowohl durch die Empfänglichkeit der Seele wie durch ihre Selbstthätigkeit bedingt. Letztere hat als Vermögen der Erkenntnis den besonderen Namen der Spontaneität. Ausserdem scheint nun, damit das Erkenntnisvermögen wirklich sich äussere, insbesondere, insoweit es in der Empfänglichkeit besteht, die Annahme von Affectionen der Seele erforderlich zu sein. Vermöge der

Empfänglichkeit vermag die Seele in Zustände zu kommen, in denen sie nicht sich selbst, sondern etwas anderes ausser ihr, etwas fremdes darstellt. Insofern also die Erkenntnis auf Empfänglichkeit beruht, ist sie nicht durch die eigene Natur der Seele bedingt, sondern durch etwas fremdes. Die Empfänglichkeit kann in folge dessen auch als die Schranke der eigentlichen Erkenntnisthätigkeit der Seele angesehen werden, welche sich frei, selbstthätig, spontan, schöpferisch ergehen würde, wenn sie nicht dorther den Stoff empfangen müsste, oder wenigstens die Anregung, um ihre eigenen Erzeugnisse hervorzubringen. Bei dieser Betrachtungsweise wird es nun notwendig, aller eigentlichen Erkenntnis einen Anteil von der Selbstthätigkeit der Seele zuzugestehen. Da diese ihren vollkommensten Ausdruck im Denken hat, so müssen der Anschauung wenigstens unvollkommenere Denkthätigkeiten beigemischt sein, ohne welche sie blosse Receptivität, ein passiver Abdruck oder gar die blosse Möglichkeit des Abdrucks fremder Inhalte sein würde. Man kann den ganzen hier erörterten Gedankengang auf folgenden einfachen Schluss bringen: Wenn die Anschauung als Erkenntnisart eine Thätigkeit der Seele ist, so ist sie an seelische Bedingungen gebunden. Nun ist die Empfänglichkeit zwar eine Eigenschaft der Seele, aber nur in Beziehung auf etwas, was nicht der Seele angehört. Die eigentliche Eigentümlichkeit derselben ist vielmehr ihre denkende Selbstthätigkeit. Diese ist also auch eine notwendige Bedingung für die Anschauung.

§ 38. Zu dem gleichen Ergebnis kommt man auch durch folgende Überlegung, welche davon ausgeht, dass das Wesen des Seelischen als Bewusstsein bestimmt werden könne. Wie schon bemerkt ist, lässt sich zu jedem Erkenntnis-, Gefühls- oder Willensact hinzusetzen: ich denke oder ich weiss, bin mir bewusst, dass ich erkenne, fühle oder will. Indem man diesen Zusatz die Apperception eines seelischen Actes nennt, kann man die Thatsache dieses Hinzusetzens so ausdrücken: Jeder seelische Act ist appercibirbar. Die Appercipirbarkeit ist also die allgemeinste

Eigenschaft seelischer Acte. Diese Eigenschaft wird auch Bewusstheit und das Wesen derselben Bewusstsein genannt. Dasselbe kann genauer als ein Denken erklärt werden, und zwar aus folgenden Gründen. Die Bewusstheit muss erkennbar sein; denn sonst könnte man von ihr nicht sprechen. Ist sie aber erkennbar, so ist sie entweder anschaulich oder denkbar. Nun umfasst sie aber auch das Unanschauliche; denn weshalb sollte nicht auch Unanschauliches bewusst und erkennbar sein können? Das Unanschauliche jedoch ist nicht anschaulich; somit muss es denkbar sein. Die Denkbarkeit ist also eine notwendige Eigenschaft alles Erkennbaren und Bewussten, somit des Bewusstseins überhaupt. Wer diese Folgerung beanstanden wollte, kann in einfacherer Weise darauf aufmerksam gemacht werden, dass schliesslich alle Dinge und Bewusstseinsinhalte den Formen und der Behandlung des Denkens müssen sich unterwerfen lassen, weil auf ein jedes, es mag im übrigen noch so unerkennbar sein, wenigstens irgend ein Begriff, es sei auch der allerleerste und allgemeinste, sich muss anwenden lassen. Bewusstheit ist also als Denkbarkeit zu erklären. Deshalb kommt auch der Anschauung, weil sie zum Bewusstsein gehört, Denkbarkeit zu. Sie enthält somit das Merkmal des Denkens in sich.

Das Ergebnis solcher Betrachtungen kann so ausgedrückt werden: Das Wesen der Erkenntnis, ja des Bewusstseins besteht in der Intellectualität oder Verstandesmässigkeit. Was dies bedeutet, wird nach dem Auseinandergesetzten klar sein: Alles Bewusstsein und insbesondere die Anschauung, somit auch die Wahrnehmung, enthält in sich das Denken und kann als eine Art des Denkens gelten. Wir können nun diese Betrachtungen nicht verlassen, ohne noch einiges hinzuzusetzen. Vor allem sei nachdrücklich darauf hingewiesen, dass sie uns nicht als abschliessende gelten. Wir entwickeln hier, was sich aus den zu behandelnden Begriffen entwickeln lässt. Wir ergänzen die Begriffe zu den Speculationen, die sich einst an sie geknüpft haben und die sich wieder erzeugen, wenn man sich in

sie versenkt, und wenn man auf die historischen Spuren achtet, die an solchen speculativen Begriffen, wie Bewusstsein, Erkenntnis, Anschauung, Denken haften. Die Speculation bewegt sich in Analogien, Bildern und Schlussfolgerungen. Die letzteren sind vielleicht nicht immer bündig, die Analogien vielfach gewagt, die Bilder bisweilen verführerisch. Aber gesetzt, solche Speculationen seien Narrheiten des menschlichen Geistes, so verdienen sie doch ebenso gut wie andere Narrheiten desselben, etwa wie Poesie oder Musik und andere Spielereien, dass man sich in sie versenkt, dass man versucht, selbstthätig nachzuerzeugen, was zu schaffen unzählige edle Geister auf's ernsteste beschäftigt hat, in das sie so sehr vernarrt waren, dass sie es sogar für Weisheit hielten. Gesetzt ferner, wir wären im Stande, das Irrtümliche an solchen psychologischen Speculationen nachzuweisen oder ihnen andere gegenüberzustellen, die in sich ebenso gut begründet sind wie jene und ihnen dennoch widersprechen, so dass die Unverträglichkeit beider mit einander erhellte und die Verwerfung beider, ja aller derartigen Speculationen gerechtfertigt erschiene, so wäre dieser letzte Schritt vielleicht dennoch übereilt, wenn sich zeigen liesse, dass bei gehöriger Fortsetzung der Speculation schliesslich noch etwas wertvolles herauskommt, was erlauben würde, wenigstens einen Teil jener Irrtümer zu verbessern und dabei das Ergebnis festzuhalten.

§ 39. Wir waren, indem wir schlecht und recht Schlüsse zogen, auf die Annahme der Intellectualität oder Verstandesmässigkeit des Bewusstseins gekommen. Aber man kann noch weiter gehen. Man kann nicht nur das Bewusstsein, sondern die Welt, das All für etwas verstandesmässiges annehmen, man kann die Vernünftigkeit der Welt behaupten. Die alte dogmatische Metaphysik nahm in der That diesen Weg. Sie erwies mit dem Verstande, durch Denken und Speculation, dass die Welt und ihr Grund, die Gottheit, vernünftig seien, weil sie gut sein müssten. In diesem Gedanken von der Güte Gottes und der Vortrefflichkeit der Welt und alles dessen, was zu ihr gehört, liefen

gar mannigfaltige Fäden des Denkens zusammen und fanden hier ihre Verknüpfung und Verbindung. Und wenn bisweilen es undurchführbar schien, von irgend einem Punkte der Speculation aus zu diesem höchsten und mittelsten Punkte zu kommen, so wurde von diesem aus, nachdem er auf anderem Wege erreicht war, die Verbindung hergestellt. Verlassen wir das Bild, indem wir es an der vorliegenden Frage selbst erläutern. Wir können zugeben, dass die Beweiskraft der Gründe, welche aus der Natur der Seele oder dem Begriffe des Bewusstseins die Intellectualität der Erkenntnis und somit die Verstandesmässigkeit der Anschauung erweisen sollen, mangelhaft ist. Aber die Hoffnung, sie verbessern zu können, wird durch folgende Überlegung veranlasst: Das Denken gilt als die bessere Erkenntniskraft, es ist vorzüglicher als die Anschauung, weil es wertvollere Gegenstände kennen lehrt. Es erzeugt die Begriffe vom Höchsten und Besten, vom Ewigen, vom unveränderlich Guten, von einer letzten höchsten und besten Ursache; es deckt das Innere der Welt und allen Seins auf, kurz, es lehrt dasjenige kennen, dem alles andere Sein und Wesen, Wirklichkeit und Wahrheit verdankt. Soll nun die Anschauung eine Erkenntnis des Wahren und Wirklichen sein, oder soll in dem, was durch sie erkannt wird, auch nur etwas Wahres enthalten sein, so muss sie am Denken teilhaben, da dieses dasjenige Vermögen der Erkenntnis ist, welches die Kraft des Guten und Wahren besitzt. Hierzu kommt noch, dass aus der Vernünftigkeit der Welt und ihres Urhebers folgt, dass alles mehr oder weniger von der Vernunft durchdrungen ist. Also muss dies auch die Anschauung sein, um so mehr, da sie eine Art der Erkenntnis und dem Denken verwandt ist, das wiederum näher als alles andere der reinen, höchsten, göttlichen, die Welt durchdringenden Vernunft steht.

So sind wir denn in der Betrachtung der Bedingungen der Anschauung und Wahrnehmung bis zu der absoluten, letzten und höchsten vorgedrungen, nachdem wir von der untersten, der Empfindung, ausgegangen waren. In ihr so-

wohl, wie in der Mitwirkung der Erinnerung, wie in der Abhängigkeit der Anschauung von der Erkenntnis und deren Bedingungen überhaupt fanden sich Gründe für die Annahme eines Einflusses des Denkens auf die Anschauung. Dass diese Gründe beweisend, oder auch nur, dass sie alle fruchtbar sind, soll von uns am wenigsten behauptet werden. Aber wirksame Motive der psychologischen Speculation sind alle. Sie haben ihre Wirkung teils in der Vergangenheit gehabt, teils wirken sie noch heute, weil die philosophische Speculation wie in anderen Fragen, so in denen der Psychologie ihren bestimmten notwendigen Gang geht, auf Wegen, welche, wenn sie nicht geradezu zusammenfallen, in der Richtung wenig von einander abweichen, da sie nicht nur den gleichen Ausgangspunkt haben, sondern meistens auch das gleiche Ziel, dem sie zustreben, wenn sie es auch nicht immer erreichen. Wir wollen nun unsere Aufgabe, das Verhältnis der Wahrnehmung zum Denken zu erörtern, in der begonnenen speculativen Weise weiter fortsetzen, indem wir zunächst untersuchen, ob nicht in dem Begriffe eines präsenten Objectes, als dessen Anschauung nach unserer Voraussetzung die Wahrnehmung gelten sollte, sich Gründe finden lassen für die Annahme ihrer Bedingtheit durch das Denken.

§ 40. In dem von uns vorausgesetzten System der psychologischen Begriffe wird die Wahrnehmung als Anschauung gegenwärtiger Objecte erklärt. Zu ihren Bedingungen gehört also, was sich übrigens von selbst versteht, das Object und seine Gegenwart. Es soll jetzt untersucht werden, inwiefern wohl die Erkenntnis eines gegenwärtigen Objectes an die Bedingung des Denkens geknüpft ist, oder ob, um an einen kürzlich eingeführten Ausdruck anzuknüpfen, die Intellectualität der Erkenntnis eine notwendige Voraussetzung ist, wenn überhaupt Objecte erkannt werden sollen. Zunächst muss erläutert werden, was unter der Gegenwart eines Objectes zu verstehen ist. Gewöhnlich versteht man darunter die Wahrnehmbarkeit eines Gegenstandes. Man sagt von ihm, er sei gegenwärtig, wenn man ihn wahrnimmt

und ihn auch als wahrnehmbar für andere erachtet. Will man aber das Wesen der Wahrnehmung untersuchen, so ist diese Erklärung unbrauchbar, weil sie das zu erklärende als bekannt voraussetzt. Um diesen Fehler zu vermeiden, und eine brauchbare Erklärung zu gewinnen, beachte man, dass die Gegenwart eines Objectes immer einen anderen Gegenstand bedingt, für welchen dasselbe gegenwärtig ist. Wenn man sich nun auf den physicalischen Standpunkt stellt, so lösen sich alle Gegenstände in Atome und deren Bewegungen, oder womöglich in blosse Bewegungen und deren Beziehungen zu einander (in rein kinematische Beziehungen) auf; nimmt man dann noch an, dass das Räumliche blosse Erscheinung sei, so bleibt nur noch der fast leere Begriff rein dynamischer Beziehungen, oder, da dann auch die Mehrheit ausgeschlossen ist, die reine dynamische Beziehung übrig. Auf diesen Begriff den der Gegenwart eines Objectes für einen Gegenstand zurückzuführen, ist ein gewagtes Unternehmen, das kaum an Einsichten, wohl aber an Fehlschlüssen ergiebig sein dürfte. Macht man aber diesen Versuch, so wird man voraussichtlich, in Hinsicht auf die Frage nach der Intellectualität der Erkenntnis, auf ähnliche Gedankengänge kommen, wie sie im letzten Teile des vorigen Abschnittes entwickelt sind.

Mag eine tiefere (metaphysische) Speculation den Begriff eines Objectes und seiner Gegenwart auf welche Weise auch immer bestimmen, am sichersten wird auch sie gehen, wenn sie von einer gewöhnlichen, aber wohl verständlichen und nicht ergebnislosen Meinung über dieses Verhältnis ihren Ausgang nimmt. Dieser gewöhnliche Standpunkt soll der physiologische heissen, weil auf ihm die Wissenschaft der Physiologie beruht. Dieselbe nimmt Körper im Raume an und versteht unter der Gegenwart eines Objectes eine bestimmte physicalische Beziehung desselben zu einem anderen Körper. Der letztere heisst in Hinsicht auf sein Object das Subject. Sobald dieses von jenem irgend welche noch näher zu bestimmende physicalische Einwirkungen erfährt, so ist jenes für dieses gegenwärtig. Jede andere Bestimmung der

Gegenwart des Objectes scheitert, oder schliesst bereits die Wahrnehmbarkeit ein. Denn wollte man etwa sagen, ein Object sei gegenwärtig, welches mit seinem Subjecte zur gleichen Zeit in demselben Raume sich befindet, so würden alle in jedem Augenblicke existirenden Dinge der Welt einander gegenwärtige Objecte sein, welches eine Folgerung ist, welche sich zwar für eine Metaphysik, etwa für eine monadologische, verwerten lässt, nicht aber für die Untersuchung der Wahrnehmung.

§ 41. Für diese geht man besser von so gewöhnlichen Behauptungen aus, wie etwa diese sind, dass für eine Aeolsharfe diejenigen Töne gegenwärtig sind, welche sie zum tönen bringen und für eine empfindliche photographische Platte diejenigen Lichtstrahlen, welche sie modificieren, für eine reibungs- und adhäsionsfähige Fläche diejenigen Flächen, welche sie berühren u. s. w. Die angeführten Fälle sind Beispiele physicalischer Gegenwart eines Objectes für ein Subject. Aber für ein physiologisches Subject besitzen physiologische Gegenwart nur diejenigen Objecte, welche physiologische Wirkungen ausüben. Damit solche eintreten können, muss das Subject für Reize empfänglich sein, muss es Reizbarkeit besitzen, eine Eigenschaft, welche sich in bestimmten Erscheinungen, chemischen und physicalischen, Wachstum, Formveränderung, Bewegung äussert. Indessen sind noch zwei weitere Gruppen von Bedingungen erforderlich, damit das Object ein Erkenntnisobject werden kann. Die erste derselben bezeichnet man mit dem Namen der Empfindlichkeit, die als sensorielle Reizbarkeit erklärt werden kann. Sie äussert sich in bestimmt charakterisierten Bewegungen, die man vielleicht zum Unterschiede von anderen Bewegungen Thätigkeiten nennen darf. Ihr besonderer Charakter wird nicht nur an der Form und dem Verlauf derselben, sondern auch an den Wirkungen und endlich an ihrem Ausbleiben bei dem Mangel bestimmter Bedingungen erkannt. Aber die Empfindlichkeit ist noch nicht genügend, damit das Empfindungsobject erkannt werde. Die letzte Bedingung, welche hierzu erforderlich ist, heisst Aufmerksamkeit.

Was die Aufmerksamkeit ist, scheint einerseits so leicht an Beispielen deutlich gemacht werden zu können, und ist andererseits so schwierig auf seine Ursache zurückzuführen. Besonders leicht ist es, die Bedingungen der Unaufmerksamkeit oder des Ausbleibens der Aufmerksamkeit anzugeben, als da sind der Schlaf, die Betäubung, die Vertiefung. Aus der Beobachtung dieser und verwandter Erscheinungen ergiebt sich, dass die Aufmerksamkeit die unerlässliche Bedingung ist, damit ein Gegenstand Erkenntnisobject werde. Ihrem Namen nach ist sie die Fähigkeit, etwas zu bemerken, das heisst eben, zu erkennen. Sie hat ferner ohne Zweifel ihre physiologischen Bedingungen, die von denen der Empfindlichkeit verschieden sind und zu diesen in einem erkenntnisfähigen Subject hinzukommen. Die Physiologie kann diese Bedingungen durch Versuche aller Art immer genauer erforschen und auf diese Weise zu einem immer vollständigeren Begriff der Aufmerksamkeit gelangen, ebenso, wie sie die Empfindlichkeit immer genauer erforschen kann. Dadurch erhält ihre Erklärung der Wahrnehmung, welche lautet: Die Wahrnehmung ist die durch Empfindlichkeit und Aufmerksamkeit bedingte anschauliche Erkenntnis eines physiologischen Objectes: eine immer zunehmende Tragweite, Bedeutung und Wahrheit.

§ 42. Aber diese allmählich zunehmende Einsicht sucht die Speculation zu überflügeln, indem sie etwa folgende Betrachtungen anstellt: Sie erinnert sich des Gedankens, welcher einem grossen Teile der Untersuchungen des vorigen Abschnittes zu Grunde liegt, des Gedankens, dass die ursprünglichsten Bedingungen aller Erkenntnis zwei Fähigkeiten seien, welche nicht nur einem physiologischen Subject zukommen, sondern vielleicht selbst der Seele, ja allen Substanzen, nämlich Receptivität und Spontaneität. Was liegt nun näher, als mit jener die Empfindlichkeit, mit dieser aber die Aufmerksamkeit zu vergleichen? Ist doch jene ohne Zweifel Empfänglichkeit, oder die Fähigkeit, auf eine bestimmte Weise afficirt zu werden; bietet doch die Physiologie mit ihren zahllosen einzelnen Erscheinungen der

Empfindlichkeit eine unerschöpfliche Menge von Beispielen dar, an denen der Philosoph seinen Begriff der Empfänglichkeit sich deutlich machen und berichtigen kann. Könnte nun nicht umgekehrt der physiologisch so schwierige Begriff der Aufmerksamkeit eine Erleuchtung erhalten durch den der Spontaneität? Ob dies möglich ist, darüber kann nur der Versuch entscheiden, nicht das physiologische Experiment, wohl aber der speculative Versuch, sei es nun des erfolglos experimentierenden Physiologen oder des um Klärung seiner Begriffe sich bemühenden Philosophen. Dem letzteren bieten sich zu Gunsten der Intellectualität der Erkenntnis folgende Gesichtspunkte dar, welche der Vergleichung der Aufmerksamkeit mit der Spontaneität entspringen. Jene ist wie diese an die Anschauung gebunden, oder, um es deutlicher auszudrücken, an das Vorhandensein von Inhalten, welche auf Empfindung beruhen. Aber die Aufmerksamkeit äussert sich auch in einer Weise, die man in unmissverständlicher Weise als Selbstthätigkeit bezeichnen darf. Sie äussert sich in triebartigen Bewegungen, die nicht von den Empfindungsreizen hervorgerufen werden, sondern, nach der Ansicht der Physiologen, da sie nicht ohne Reize, also völlig spontan, entstehen können, auf ganz besonderen, inneren oder centralen Reizen beruhen. Erscheinungen, welche auf solche besondere centrale Bedingungen der Aufmerksamkeit hindeuten, sind ausser dem Triebe die Erwartung, das Lauern, das Suchen und alle solche, die man auf ein Bedürfnis, eine Begierde, einen Willen deutet. Dieselben äussern sich nicht nur in Bewegungen, in spontanen und instinktiven Muskelcontractionen, sondern vor allem in molecularen Vorgängen, die ihre eigenen centralen Herde, überhaupt einen primären Ursprung in der Nervensubstanz haben. Von solchen centralen Processen wird allgemein angenommen, dass sie der Erinnerung entsprechen, also gleichsam Nachwirkungen früherer Empfindungen sind. Aber sie gehen auch thatsächlich diesen voraus, als eine vollkommen fertige und lebendige Prädisposition des Subjects für zu erwartende Empfindungen. Eine derartige Prädisposition ist also nicht

nur eine Bedingung der Anschauung, sondern selbst der Erinnerung. Und so kommt man auf die Vermutung, ob jene Prädisposition nicht den Grundlagen des Denkens entsprechen könnte, ob nicht dieses seinen ganz eigenen, selbständigen physiologischen Process hat, welcher die Aufmerksamkeit bedingt, oder in welchem sie sich äussert, sei es auch nur insofern, als er denjenigen Formationen, welche die Wirkung der Empfindung sind, ihre Form, ihre Richtung giebt, ohne die sie aber überhaupt nicht stattfinden würden. Rein physiologisch angesehen, liegt gar keine Schwierigkeit vor, die Aufmerksamkeit einfach als Spontaneität zu erklären; im Gegenteil, der Begriff einer spontanen Bewegung ist viel wissenschaftlicher, viel exacter, als der der Aufmerksamkeit. Andererseits lässt sich auch das Denken, so schwierig dessen physiologische Erklärung im übrigen und im einzelnen ist, sehr wohl als spontane Bewegung auffassen, und sogar als die reinste oder vollkommenste Form derselben. Man kann danach den Schluss wagen, dass das Princip des Denkens dasselbe ist, wie das der Aufmerksamkeit. Indem wir uns die genauere Ausführung dieses Gedankens erlassen, fügen wir nur noch hinzu, dass also diejenige Betrachtung, welche das Verhältnis eines physiologischen Objectes zu einem physiologischen Subject zu Grunde legt, in der angedeuteten Weise zu der Ansicht zu kommen vermag, dass, da alle Erkenntnis eines Objectes an die Aufmerksamkeit gebunden ist, erstlich alle Erkenntnis und deshalb auch die Wahrnehmung, wie die Anschauung als eine Äusserung und Art der Aufmerksamkeit gelten darf, und dass zweitens, weil Aufmerksamkeit und Denken, wenn sie nicht dasselbe sind, doch auf denselben oder verwandten Grundbedingungen beruhen, alle Erkenntnis und somit auch die Wahrnehmung unter Bedingungen des Denkens steht, und aus diesem Grunde die Intellectualität der Erkenntnis angenommen werden darf.

§ 43. Es ist nicht schwierig, die physiologischen Bedingungen der Wahrnehmung, welche im Vorangehenden erörtert sind, mit dem Begriffe der Apperception in Ver-

bindung zu setzen. Wir verstanden unter Apperception — man verzeihe die Wiederholung der Erklärung — einen Zusatz, den, wie es scheint, jede Äusserung der Erkenntnis oder des Gefühls oder des Willens verträgt, durch welchen dieselben als bewusste erklärt werden. Man kann das Ich als den Begriff erklären, durch welchen die verschiedensten Äusserungen der Spontaneität zusammengefasst werden. Indem irgend ein Object bemerkt wird, findet die dabei in's Spiel tretende Aufmerksamkeit, falls sie selbst bemerkt wird, ihren Ausdruck in einem Satze, dessen Subject das Ich ist, und welcher, je nachdem, wofür der augenblickliche Zustand des physiologischen Subjects gehalten wird, lautet: Ich sehe, ich höre, ich nehme wahr, ich fühle, ich denke, ich will. Wie nun die Aufmerksamkeit sich in dergleichen Apperceptionssätzen ausdrückt, so kann ihre Ausübung auch selbst Apperception genannt werden. Die Apperception hat ihre Regeln oder Grundsätze, deren Richtigkeit freilich einer besonnenen Prüfung bedarf. Einer derselben lässt sich vielleicht in diese Form bringen: Was ich nicht denken kann, das kann ich auch nicht wahrnehmen. Wenn dieser Satz richtig ist, so würde er eine Bedingung aussprechen, unter welcher alle Objecte stehen müssen, welche für mich wahrnehmbar sein sollen: sie müssen für mich denkbar sein. Dadurch würde die Wahrnehmung an das Denken gebunden und zwar in einer Weise, die unmittelbar dazu berechtigt, jene als ein modificirtes oder als ein beschränktes Denken zu bezeichnen. Der genannte Satz aber ist vielleicht angreifbar und müsste besser so lauten: Was sich nicht denken lässt, das lässt sich nicht wahrnehmen. Auf diese Weise würde er besser mit der gewöhnlichen Menschenvernunft übereinstimmen, welche nicht zugeben wird, dass ein physiologisches Subject, das heisst, irgend ein gewöhnliches Individuum nicht wahrnehmen könne, was ihm zu denken unmöglich war, bevor es wahrnahm. Aber in dieser Fassung verliert der Satz seine Beziehung zur Apperception. Es giebt jedoch noch eine dritte Fassung desselben, in welcher diese Beziehung wiederhergestellt wird, und welche

deshalb hier genannt werden soll; sie lautet: Was ich nicht denken wollen kann (oder: denken darf), das kann ich auch nicht wahrnehmen. Dieser Satz darf vielleicht auf den vornehmen Namen eines Grundsatzes Anspruch machen, umsomehr, als er nicht nur geeignet ist, dem Denken eine Regel zu geben, sondern zugleich auch dem Willen, und deshalb ebenso sehr ein praktischer Grundsatz ist, wie ein theoretischer. Aus welchen Gründen er als ein im hohen, ja vorzüglichen Masse vernünftiger oder Vernunftgrundsatz gelten kann. Er knüpft die Wahrnehmbarkeit an die Denkbarkeit und überhaupt an die Apperception. Da er aber die Wahrnehmbarkeit des Objectes von den Bedingungen der Wahrheit der Erkenntnis abhängig macht, so bildet er den passenden Übergang zu einer neuen Betrachtung, die eben von diesem Gesichtspunkt der Wahrheit ausgeht.

§ 44. Zuvor jedoch möge noch bemerkt werden, dass der physiologische Gesichtspunkt, von welchem aus Empfindlichkeit und Aufmerksamkeit als die Bedingungen der Wahrnehmung gefunden werden, in einen anderen sich überführen lässt, der den Namen eines transcendentalen verdient. Damit jedoch das nachfolgende nicht missverstanden werde, so muss darauf hingewiesen werden, dass hier das Wort „physiologisch“ im weitesten Sinne gebraucht wird, nämlich in der seiner Ableitung entsprechenden Bedeutung des naturwissenschaftlichen, jedoch mit der Beschränkung auf die experimentelle Naturwissenschaft. Dieser Wortgebrauch ist um so gerechtfertigter, als ja nicht nur die Physik eine Voraussetzung für die besondere biologische Physiologie ist, sondern auch diese, wie sich in unserer Zeit mehr und mehr herausgestellt hat, in den experimentellen Untersuchungen der Physiker berücksichtigt werden muss. Wenn man nun an dem physiologischen Standpunkt in seiner ganzen Strenge festhält, so hat eine jede physiologische Untersuchung es nur mit Beziehungen zwischen Körpern zu thun. Es ist aber in jeder physiologischen Untersuchung auch die Beziehung anderer Körper auf den eigenen Leib des Untersuchenden vorhanden. Dieselbe wird freilich

aus methodischen Gründen mit Recht vernachlässigt; aber sie ist immer vorhanden, und ihre Berücksichtigung ist ebenfalls aus methodischen Gründen für eine andere Untersuchung erforderlich. Dieselbe geht davon aus, dass die Beziehung zwischen einem beliebigen physiologischen Object und einem beliebigen physiologischen Subject als eine dynamische Projection jenes auf dieses angesehen werden kann; oder mit anderen Worten: das Object kann als eine Modification, als ein Modus des Subjects (immer des physiologischen) angesehen werden. Diese Betrachtung und Bezeichnung hat für die Physiologie kaum irgend einen Wert. Sie führt aber zu folgendem: Zu allen physiologischen Untersuchungen gehört der Physiologe; sein Leib ist der Träger der Projectionen aller Objecte; oder, alle Körper, welche für ihn vorhanden sind, sind Modificationen seines Leibes, welcher daher in hervorragender Weise den Namen des Subjects verdient. Alle Körper können unter diesem Gesichtspunkt mit einem zwar altertümlichen aber bezeichnenden Ausdrucke als objective (d. h. auf ein Objekt bezügliche, von ihm verursachte) Modi eines Subjects betrachtet werden. Auch diese Auffassung ist ohne jeden Wert für physiologische Untersuchung. Denn wenn man jener selbst die äusserste Allgemeinheit giebt, indem man sie so ausdrückt: Alle Dinge sind objective Modi des Subjects: so ist dennoch vom physiologischen Gesichtspunkt unter Subject und Object nichts anderes zu verstehen, als was die Physiologie darüber lehrt. Dieselbe kann freilich den biologischen Standpunkt, von welchem sie ausging, verlassen und sich auf den der physicalischen Hypothese stellen. Alsdann verlieren allerdings Subject und Objekt einen grossen Teil der Merkmale, welche sie als Körper einer biologisch-physiologischen Untersuchung haben. Aber zur Erklärung dieser Merkmale sind dann metaphysische Hypothesen nötig. Das Subject muss dann ebensowohl metaphysisch reconstruirt werden wie das Object. Hierbei aber kann jener Satz, der das Object als einen objectiven Modus des Subjects anspricht, genutzt werden. Man kann das Object zu einem Product

des Subjects machen, indem man dieses isoliert. Dazu aber ist nötig, dass man ihm ein Substrat giebt, eine metaphysische Unterlage, welche wie eine Leibnizische Monade, oder wie ein Fichte'sches Ich, oder auch wie ein Atomencomplex gedacht werden kann. In allen diesen Fällen producirt das Subject aus sich das Object, sei es nun völlig spontan oder durch eine Selbstaffection, sei es veranlasst durch etwas anderes als das ist, was als sein Selbst definirt wurde. Wenn aber das Subject Ursache des Objects wird, so ist es auch immer möglich, die Wahrnehmung auf das Denken zurückzuführen. Dasselbe steckt stets zu tief im Innern des ursprünglichen physiologischen Subjects, als dass auch die subtilste metaphysische Speculation, wenn sie einmal das Object aus dem Subject herleiten will, es zur Construction des Objects vernachlässigen könnte, es sei denn, dass sie sich dies geradezu vorgenommen hätte. Weil sich also vermuten lässt, dass die Auffassung, welche die Objecte aus dem Subject entstehen lässt, in die Gedankengänge zurückführt, durch die im vorigen Abschnitt die Intellectualität der Erkenntnis zu begründen versucht war, so mögen die Speculationen von der Production des Objects (zu denen auch die § 28 erwähnte Schopenhauer'sche Objectivation gehört) hier nicht weiter entwickelt werden.

§ 45. Wir kehren zu dem Satze zurück, der selbst den transcendentalen Gesichtspunkt noch nicht völlig ausspricht, aber doch eine Vorstufe desselben ist, zu dem Satze: Alle Dinge sind objektive Modi des Subjects. Er ist bereits ziemlich unbestimmt, aber er muss noch unbestimmter werden; denn so lange noch Dinge angenommen werden, ist immer der physiologische Standpunkt festgehalten und der wahrhaft transcendentale noch nicht erreicht. Soll ferner das Subject völlig aufhören, ein physiologisches Object zu sein, so müssen alle Beziehungen zwischen Subject und Object, welche vom physiologischen Standpunkt herrühren, aufgehoben werden. Nur die Beziehung des Objects zum Subject selbst darf übrig bleiben. Der Satz, der diese ausdrückt, kann alsdann lauten: Das Subject ist

eine Bedingung der Objectivität, ein Satz, den ich, wiewohl ich den seltsamen Klang der Worte scheue, noch angemessener so ausdrücken möchte: Die Subjectität ist eine Bedingung der Objectität. Um von diesem Satz einen Gebrauch zu machen, um aus ihm Einsichten herzuleiten, muss untersucht werden, ob, bei Aufhebung jeglicher physiologischer Begründung, irgend welche Objecte sich finden lassen. Wenn es solche giebt, so können die Bedingungen dieser Objecte für die Subjectität in Anspruch genommen werden. Dass diese Art von Subjectität aber als die Natur des physiologischen Subjectes angesehen werde, dafür hat man weiter keine Gründe, als den begrifflichen Zusammenhang, welcher zwischen der Subjectität überhaupt und dem physiologischen Subject besteht. Es gelten nun als Objecte nicht-physiologischer Art mathematische Gestalten und reine dynamische Verhältnisse; ihre Objectität ist freilich anderer Art als die der physiologischen Objecte; ihre Existenz wird nicht mit der Berufung auf das Zeugnis der Sinne begründet, und ist daher auch anderer Art als die der physiologischen Objecte, weshalb man denn sogar mit Recht fragen kann, inwiefern sie eigentlich den Namen von Objecten verdienen. Indes gehört diese Frage zu denjenigen, deren Beantwortung nur durch den Hinweis auf die That oder durch die That selbst möglich ist. Es rechtfertigt sich durch den Gebrauch, den man von dem Begriffe formaler Objecte macht die Beziehung, in welche sie zu den materialen Objecten (der Physiologie) gesetzt werden. Indes muss ich mir versagen, diese Gedanken weiter auszuspinnen, so unvollständig sie sind. Sie sind Ansätze, die, wie mir scheint, bei weiterer Ausspinnung auf dasjenige führen müssen, was Kant unter der Ableitung der Bedingungen möglicher Erfahrung verstand. Die Tendenz solcher Untersuchung geht dahin, zu erweisen, dass ohne die Voraussetzung der Intellectualität der Erkenntnis Objecte überhaupt nicht möglich sind. Der Nachweis selbst aber steht im engsten Zusammenhang mit einer Untersuchung über die Bedingungen der Wahrheit der Erkenntnisse, von der nachher kurz gehandelt werden soll

In der soeben versuchten schwachen Skizze einer Ableitung der Intellectualität der Erkenntnis als einer subjectiven Bedingung der Objectität ist gar keine Rücksicht genommen auf diejenige Erforschung der subjectiven Bedingungen, welche vermittelst des sogenannten Selbstbewusstseins, oder aus den sogenannten Thatsachen des inneren Bewusstseins vermeintlich gewonnen werden können. Nun soll gewiss nicht geleugnet werden, dass nicht auch der Begriff Ich und der Satz „Ich bin“ für derartige Untersuchungen den Ausgangspunkt abzugeben vermöchten. Vielmehr muss hier, wo es sich um die Aufzeigung möglicher Betrachtungsweisen handelt, ausdrücklich hervorgehoben werden, dass dieser Ausgangspunkt ebenfalls möglich ist. Aber es scheint mir zugleich, dass das Ich und die an diesen Begriff geknüpften Sätze sich nur dem Ausdruck, nicht aber dem Gedankengange und Inhalte nach, von denjenigen unterscheiden, welche davon ausgehen, alle Objecte als objektive Modi des Subjects zu bestimmen. Aber genug von diesen schwierigen Dingen, über die viel und begründetes zu sagen, eine ungeheure und doch vielleicht stets unzulängliche Anstrengung des Denkens und Arbeitens erfordert, wenn man nicht verworrenes vorbringen will, über die wenig zu sagen, auch nur wenig fördert, über die aber gar nichts zu sagen der Wunsch hindert, in dem Zusammenhange der Untersuchung keine Lücke zu lassen, sondern lieber sie durch eine unzulängliche Erörterung freimütig einzugestehen, als sie durch kluges Schweigen zu verdecken.

§ 46. Wir gehen nun zu der Untersuchung der Wahrheit der Erkenntnis über, um zu sehen, welche Gesichtspunkte für das Verhältnis der Wahrnehmung zum Denken aus dieser Betrachtung sich ergeben. Gewiss lässt sich sehr viel über den Anteil sagen, den einerseits die Wahrnehmung, andererseits das Denken an der Wahrheit der Erkenntnis hat. Das meiste aber, was dieser Art vorgebracht werden kann, gewährt weniger eine Einsicht in die Natur der Wahrnehmung, als eine Ansicht über den Wert derselben, insofern sie ein Mittel der Erkenntnis ist. Die

Natur der Wahrnehmung, ihr Begriff, muss vielmehr als bekannt vorausgesetzt werden, wenn man über ihren Wert urteilen will. Dies hat aber nicht gehindert, dass von jeher über den Wert der Wahrnehmung, namentlich im Vergleiche zum Werte des Denkens, sehr viel geurteilt worden ist, indem zumeist das Wesen und der richtige Begriff derselben als bekannt angenommen wurden, obwohl zumeist wahrscheinlich mit Unrecht. Der Vorzug, welcher bald dem Denken vor der Wahrnehmung, bald dieser vor jenem zugestanden wird, kommt eigentlich den Erkenntnissen zu, oder gar den ferneren Wirkungen, die durch die Erkenntnisse eines jeden jener beiden Vermögen hervorgebracht werden, wird aber von den Producten auf die Mittel oder Ursachen übertragen. Aus dem Umstande aber, dass sowohl das Denken wie die Wahrnehmung als das Vorzüglichere angesprochen sind, können die, welche in dem Streite nicht nur Stellung nehmen, sondern eine von den beiden streitenden Parteien anzuerkennende Entscheidung geben wollen, vielleicht den Schluss ziehen, dass weder das Denken noch die Wahrnehmung derjenigen Vorzüge völlig ermangelt, welche von den Liebhabern der einen oder der anderen Erkenntnisart für jede allein in Anspruch genommen werden. Mit Kantischen Ausdrücken lässt sich vielleicht am besten aussprechen, welche Eigentümlichkeiten dem Denken und der Wahrnehmung hinsichtlich ihres Wertes zugeschrieben sind. Durch diese, sagt man, wird das Materielle erkannt, durch jene das Formelle. Die einen halten die Materie für das Bessere, weil sie allein das Reale sei, das Wirkliche; die anderen aber ziehen die Form vor, weil sie das Reine, das Schönere, das Erkennbarere sei. Nun aber giebt es keine Erkenntnis, die ausschliesslich nur die Form beträfe; selbst das reinste Denken kann sich von der Materie nicht ganz frei machen; und wenn es die Befreiung von der Materie sich vornimmt, so gerät es in das Gebiet des Leeren und Inhaltlosen, so wird es ein Spiel, nicht allein mit leeren Gedanken, sondern sogar mit leeren Worten. Andererseits aber giebt es auch keine Erkenntnis, die bloss

materiell wäre. Die Wahrnehmung, so gedankenarm sie werden kann, wird doch nie völlig gedankenlos, weil sie sonst ganz aufhören würde. Sie tritt stets mit dem Anspruch auf, auch wo er unausgesprochen bleibt, denkbar zu sein. Sie verrät dies dadurch, dass sie nicht glaubt, verändert zu werden, wenn sie in Worte gefasst wird. Wo eine Wahrnehmung aber in einem Satze behauptet wird, da wird sie als begründet behauptet, oder als begründbar. Nun kann man sagen, dass die Begründung oder der Anspruch auf Begründung erst immer durch das Aussprechen in die Wahrnehmung hineingetragen werde. Aber wie wäre dies möglich, wenn nicht sie selbst diesen Anspruch erhöbe, auch ohne dass sie ausgesprochen wird? Kurz, man kann sagen, weil die Wahrnehmung Anspruch auf Wahrheit macht, und nach der Meinung vieler, mit Recht, eben deshalb enthält sie ein Denken in sich. Also führt auch diese Betrachtungsweise auf die Annahme der Intellectualität der Erkenntnis überhaupt und der Wahrnehmung insbesondere.

§ 47. Alle die im Vorangehenden beigebrachten Gesichtspunkte für diese Annahme finden ihre Zusammenfassung und Bestätigung dadurch, dass wir nun zeigen, inwiefern sich die drei oben (§ 30) unterschiedenen Ansichten vom Wesen des Denkens auf die Wahrnehmung anwenden lassen. Erstlich kann die Wahrnehmung so gut wie das Denken als eine Erkenntnis begrifflicher Gegenstände angesehen werden. Zwar sind die Objecte der Wahrnehmung nicht reine Begriffsgegenstände, wie sie etwa erkannt werden könnten, wenn das Denken ganz und gar bei sich, mit den eigensten Producten des Geistes beschäftigt wäre. Aber es erscheinen doch die reinen Begriffe in den Objecten der Anschauung in einer solchen Weise, dass sie von diesen losgelöst werden können, was nicht möglich wäre, wenn sie nicht mit den materialen Elementen der Gegenstände zugleich wahrgenommen würden. Ja, der einzelne Gegenstand könnte kein Object der Wahrnehmung sein, besässe das Subject nicht den Begriff oder Gedanken eines

Gegenstandes überhaupt, und alle die anderen Begriffe, ohne welche Objecte der Erfahrung unmöglich sind. Eine Wahrnehmung, welche nicht den Gegenstand als etwas überhaupt erkännte, hätte gar kein Object. Aber auch, wo der Gegenstand als ein bestimmterer wahrgenommen wird, etwa als etwas farbiges, wird zugleich der Begriff der Farbe, und somit auch der der Qualität, erkannt. Dabei ist es natürlich gleichgiltig, woher der Begriff stammt, ob aus dem Subject oder aus dem Object. Dieses Verhältnis der Wahrnehmung zum Denken bleibt ganz dasselbe, auch wenn man die zweite Auffassung vom Wesen des Denkens teilt, nach welcher demselben keine besonderen, reinen, von den Gegenständen der Wahrnehmung ablösbaren und ursprünglich abgelösten Gegenstände zukommen, sondern das Denken nur eine besondere Richtung der Aufmerksamkeit auf die Formen und Beziehungen der Objecte ist. Da ohne das Bemerken der Formen und Beziehungen die Gegenstände überhaupt nicht erkannt werden würden, so muss Wahrnehmung entweder in dieser eigentümlichen Thätigkeit bestehen, oder doch an ihr teil haben. Ein Gegenstand muss notwendig in einer zeitlichen Beziehung, meistens auch in einer räumlichen wahrgenommen werden, jedenfalls aber in den begrifflichen Formen, nämlich als Gegenstand überhaupt oder als etwas Daseiendes, auch in irgend welcher Quantität, Qualität und Relation. So sehr diese Formen Gegenstände des Denkens sind, so sind sie doch zugleich auch stets Teilinhalte der Wahrnehmung. Die dritte Ansicht vom Wesen des Denkens wird das letztere gern zugeben, dass die Formen und Beziehungen wahrgenommen werden; aber sie wird dieselben nicht als besondere Denkobjecte anerkennen. Sie hält das Denken für nichts als ein derartiges Anschauen, welches bei vorhandener Sprachfähigkeit das Sprechen oder ähnliche Ausdrucksbewegungen ermöglicht. Auf diesem Standpunkt wird es kaum möglich sein, einen Unterschied von Denken und Wahrnehmung festzuhalten, da ja diese ebensowohl zum Sprechen befähigt, wie die andere Art der Anschauung, die es noch giebt, die Er-

innerung. Die Wahrnehmung ruft Worte und Sätze unmittelbar auf die Zunge; sie kann, wie die Erinnerung, von einem fortlaufenden Sprechen begleitet werden. Das Wahrnehmungsobject hat seinen Namen und seine Bennennung so gut wie der Gedanke, der auf diesem Standpunkt wohl nur als ein Erinnerungsobject gelten kann. Der Grundgedanke dieser ganzen Erörterung über das Verhältnis des Denkens zur Wahrnehmung lässt sich so ausdrücken: Die Wahrnehmung steht wie die Anschauung überhaupt nicht in einem wesentlichen Gegensatze zum Denken; man kann denkend anschauen und anschauend denken; während ein Denken ohne Anschauung leer ist, ist ein Anschauen (also auch ein Wahrnehmen) ohne Denken sogar blind und deshalb gar nicht einmal Erkenntnis.

§ 48. Es bleibt jetzt noch übrig, die besonderen Erklärungen der Wahrnehmung als eine Art oder Äusserung des Denkens zu entwickeln. Wie oben (§ 30) vorausgeschickt wurde, zerfällt das Denken nach der gewöhnlichen Ansicht in drei Thätigkeiten oder Arten, in Begreifen oder Begriffsbildung, in Urteilen und Schliessen. Man kann somit die Frage aufwerfen, welche von diesen drei Denkarten an der Wahrnehmung beteiligt ist, oder ob vielleicht alle drei zum Wahrnehmen erforderlich sind, kurz, in welchem Verhältnis die Wahrnehmung zu ihnen steht. Man könnte den Versuch machen, die hauptsächlichsten der darüber möglichen Ansichten zu entwickeln, indem man berücksichtigt, dass von den drei Arten des Denkens eine jede als die wesentlichste, als die den anderen zu Grunde liegende angesehen werden kann, und dass dadurch die Möglichkeit verschiedenartiger Erklärung der Beziehung des Denkens zur Wahrnehmung gegeben ist. Wir müssen es uns aber versagen, in die Tiefen dieser Erörterung einzudringen; die Schwierigkeiten sind zu gross; und uns damit begnügen, zwei Ansichten allein zu besprechen, nämlich erstlich diejenige, nach welcher die Wahrnehmung ein Urteilen ist, und sodann diejenige, welche sie mit dem Schliessen in Verbindung setzt. Die Wahrnehmung aber als Begriffsbildung, als Be-

griffsentwickelung, oder als ein Begreifen darzustellen, dies scheint fast eine Unmöglichkeit. Dennoch möchten wir nicht mit Sicherheit behaupten, dass dies unmöglich wäre; denn was wäre wohl einer entschlossenen Speculation unmöglich? Indessen wir verzweifeln an unserer Fähigkeit, sie durchzuführen, und fühlen uns auch nicht im Stande, die Wahrnehmung als Art des Urteilens und des Schliessens auf rein speculativem Wege darzustellen. Wir werden uns vielmehr, besonders hinsichtlich der urteils-theoretischen Erklärung der Wahrnehmung, an die thatsächlich gemachten Versuche halten. Franz Brentano in seiner „Psychologie vom empirischen Standpunkte" (Leipzig 1874) hat den Versuch gemacht, die Wahrnehmung als eine Art des Urteils darzustellen, manche haben sich an ihn angeschlossen und viele sind seinen Anregungen gefolgt. Die Klarheit seiner Darstellung, die Scharfsinnigkeit seiner Beweise, das Einleuchtende seiner Absicht sind durchaus geeignet, seiner Ansicht Freunde zu werben. Wir wollen dieselbe im Folgenden wiedergeben und zugleich die Fäden aufzeigen, welche dieselbe mit den dargestellten allgemeinen Gedanken über die Intellectualität der Wahrnehmung verbinden. Dabei werden wir, ohne eine abschliessende Beurteilung der Brentano'schen Lehre zu beabsichtigen, nicht umhin können, einige Einwände gegen dieselbe mit anzuführen.

§ 49. Der Zweck der Brentano'schen Untersuchungen ist vorzüglich, die Gültigkeit einer von ihm neu aufgestellten Einteilung der psychischen Phaenomene, wie er es nennt, oder der Seelenvermögen, nachzuweisen. Er unterscheidet drei Hauptclassen: Vorstellung, Urteil und Phaenomene von Liebe und Hass. In dieser dritten Klasse vereinigt er, was in der gewöhnlichen Psychologie und auch in dem hier vorausgesetzten System als Gefühl und Wille unterschieden wird. Vorstellung und Urteil aber entstehen durch eine Trennung der sonst angenommenen Klasse des Erkenntnis- oder, wie es auch oft genannt wird, Vorstellungsvermögens in zwei besondere Klassen. Die Erkenntnis zerfiel bei uns in Anschauung und Denken; jene aber in

Wahrnehmung und Erinnerung. Da nun Brentano seine Vorstellung in Empfindungs- und Phantasievorstellung einteilt, so deckt sich sein Begriff der Vorstellung mit unserem der Anschauung, und sein Sprachgebrauch entspricht einer (§ 17) erwähnten Anwendung jenes Wortes. Brentano's Urteilsklasse ist durchaus dieselbe wie die, welche wir Denken nannten. Seine Bezeichnung drückt aus, dass er die zu Grunde liegende Function des Denkens, die eigentliche Thätigkeit des Verstandes (im engeren Sinne des Wortes) im Urteilen findet und Begriff und Schluss auf jenes zurückführt. Der hauptsächlichste Unterschied zwischen dem System Brentano's und dem gewöhnlichen besteht in der veränderten Stellung des Begriffs der Wahrnehmung, und in dem Verhältnis desselben zu dem der Empfindung. Diese nahmen wir als eine Art der Wahrnehmung an, so dass das Empfundene immer auch ein Wahrgenommenes ist. Bei Brentano ist es der Empfindung nicht wesentlich, dass ihr Inhalt wahrgenommen sei; er braucht nur vorgestellt (bei uns: angeschaut) zu werden. Dadurch, dass der Begriff der Wahrnehmung ganz aus dem Gebiete der Vorstellung herausgesetzt wird, unterscheidet sich das Brentano'sche System am eingreifendsten von den gebräuchlichen; denn die Trennung von Vorstellung und Urteil ist in der Unterscheidung von Anschauen und Denken, oder nach noch älterer Bezeichnung, von niederem und höherem Erkenntnisvermögen, bereits vorgebildet. Auch die Vereinigung von Gefühl und Wille in eine Klasse ist nur die Wiederherstellung derjenigen Zusammenfassung, die sie ehemals unter dem Namen des Willens oder des praktischen Seelenteiles vereinigte. Rein vom Gesichtspunkte der Einteilung aus betrachtet, ist das auffallendste am System Brentano's, wie gesagt, die Stellung der Wahrnehmung. Wenn man genauer in dasselbe eindringt, so sieht man, dass auch alles von diesem Begriffe abhängt. Die Unterscheidung der Hauptklassen selbst hat Brentano zwar zum Hauptgegenstande seiner Erörterung gemacht, aber dieselbe gipfelt in seiner Theorie des Urteils. Für die Richtigkeit derselben ist sein

Begriff der Wahrnehmung der Prüfstein. Gehen wir auf das Einzelne genauer ein.

§ 50. Stumpf, welcher ein Anhänger Brentano's ist, hat in seiner ausgezeichneten Tonpsychologie (1883, S. 96) folgende Erklärung der Wahrnehmung: Sie sei das Bejahen oder Bemerken (Erfassen, Setzen, Anerkennen) eines Inhaltes. Die Inhalte zerfallen nach ihm in absolute oder Sinnesinhalte (auch Empfindungen genannt), und in relative oder Relationen (Verhältnisse, Beziehungen), die sich an oder zwischen den absoluten Inhalten befinden. Beide Arten von Inhalten können für sich, aber natürlich auch zusammen wahrgenommen werden. Im ganzen versteht Stumpf unter Wahrnehmung hier das, was beispielsweise Wundt als Apperception bezeichnet, welchen Begriff auch Stumpf annimmt, aber lieber durch das Wort Auffassung bezeichnen möchte. Hinsichtlich der experimentellen Untersuchungen, welche Stumpf in der Tonpsychologie anstellt, bewährt sich sein Begriff der Wahrnehmung durchaus. Da er in Rücksicht auf dieselben gebildet ist, so trifft hier zu, was wir über psychologische Begriffe und ihre Bezeichnung vorausschickten (vergl. oben § 10), dass jene bestimmt und diese eindeutig sind, sobald an Stelle der allgemeinen psychologischen Speculation bestimmte Vorgänge und ihre Untersuchung die Grundlage der Begriffsbestimmung und Bezeichnung werden. Die allgemeinere Bedeutung dieses Begriffes der Wahrnehmung werden wir bei Brentano suchen müssen und zu diesem Zwecke nun denselben innerhalb der übrigen Begriffe seines Systems betrachten. Von vornherein ist klar, dass dabei alles auf das Verhältnis der Wahrnehmung zur Empfindung ankommt. Denn wie es ja einerseits allgemein zugestanden und auch von Brentano angenommen wird, dass die Wahrnehmung durch Empfindung bedingt ist, oder wenigstens ein wichtiger Teil der Wahrnehmung, nämlich die äussere, auf Empfindung beruht, so ist andererseits der Hauptpunkt aller Meinungsverschiedenheiten über die Psychologie der Wahrnehmung der, wie aus Empfindung Wahrnehmung werde. Ausserdem ist, wie sonst auch, die Empfin-

dung für Brentano dasjenige Element der psychologischen Untersuchung, mit dem sie zu beginnen hat, oder welches ihre letzte Voraussetzung ist. Dies letztere trifft in der Brentano'schen Psychologie insofern zu, als er zwei Arten von Vorstellung unterscheidet, nämlich solche, die auf Empfindung und solche, die auf Phantasie (Einbildungskraft) beruht. Die Vorstellung ist ihm die einfachste Art des Bewusstseins, woraus folgt, dass die Empfindung, insofern sie Ursache der Vorstellung ist, nicht mit zum Bewusstsein gehört; sie ist als ein physisches Phaenomen anzusehen; ihr eigentliches Wesen ist deshalb ein metaphysisches. Denn nach Brentano kommt nur den Thatsachen der inneren Erfahrung, also den Erscheinungen, die das Bewusstsein ausmachen, eine unmittelbar zuzugestehende Wirklichkeit zu. Das Wesen der physischen Phaenomene dagegen ist metaphysisch. Der Unterschied von Empfindung und Vorstellung, wie ihn Brentano auffasst, ist der Unterschied des Unbewussten und des Bewussten, ein Unterschied, den wir einen metaphysischen nennen. Dadurch, dass für Brentano die Vorstellung die den anderen Formen des Bewusstseins zu Grunde liegende Form desselben ist, hat die Psychologie für ihn eine selbständige Grundlage; umsomehr, als er den Unterschied der Empfindungsvorstellung von der Phantasievorstellung wahrscheinlich für einen solchen ansieht, der durch die innere Wahrnehmung unmittelbar erkannt wird. In der Form der Vorstellung aber äussert sich auch diejenige Kraft oder das Vermögen, welches für alles Bewusstsein erforderlich ist, nämlich die Receptivität oder Empfänglichkeit. Durch Vorstellung werden die Inhalte gewonnen, empfangen oder gegeben, auf welche die weiteren Thätigkeiten des Bewusstseins sich beziehen. So bewahrt der Brentano'sche Begriff der Vorstellung das meiste von dem, was auch sonst unter diesem Begriffe verstanden wird. Aber er unterscheidet sich dadurch von anderen Auffassungen, dass das Merkmal der Erkenntnis ausdrücklich von ihm ausgeschlossen ist. Durch Vorstellen wird nach Brentano nichts erkannt, sondern nur etwas für die Erkenntnis ge-

geben. Die Vorstellung ist ihm aber nichts als Repräsentation eines Objectes, aber Repräsentation ohne das Bewusstsein der Repräsentation, also eigentlich nur psychisches Bild. Er findet durch seine innere Wahrnehmung in sich ein Vermögen, Inhalte vorzustellen, abzubilden, ein Vermögen, das aus sich heraus nichts erkennt, sondern erst Erkenntnis wird, wenn eine andere Thätigkeit hinzukommt. Da ich irgend eine psychologische Lehre nie verstanden zu haben glaube, wenn ich mich bloss auf den Standpunkt desjenigen, der sie vorträgt, stelle, so sei mir gestattet, hier für die Unterscheidung von Vorstellung und Erkenntnis nicht nur das Brentano'sche Mittel der inneren Wahrnehmung zu benutzen, sondern auch die Gesichtspunkte, welche im Laufe dieser Untersuchung aufgefunden wurden. Um dieses aber zu können, muss der Brentano'sche Gedanke in unsere Sprache übersetzt werden. Denn für uns war Vorstellung und Erkenntnis kein Gegensatz; im Gegenteil, je nach der Definition der Vorstellung ist diese die Art zum Begriffe der Erkenntnis oder die Gattung. Brentano versteht unter Erkenntnis das Bewusstsein der Wahrheit oder Falschheit, oder das Wissen. Uns war das Problem aufgestossen, wie Anschauung ein Wissen werden könne, ob dazu nicht das Denken erforderlich sei, und als die massgebende Ansicht darüber hatte sich das Kantische Wort herausgestellt: Anschauung ohne Begriff ist blind. Denselben Sinn hat, wie mir scheint, die Brentano'sche Lehre, dass die Vorstellung nicht Erkenntnis sei. Das Eigentümliche derselben ist aber, dass sie für jenen Kantischen Satz, der sich eigentlich nicht auf die Natur unseres Geistes bezieht, sondern auf die verschiedenen Methoden, durch welche wir Erkenntnis erlangen, eine psychologische Begründung giebt, oder ihn vielmehr in's psychologische übersetzt. Kant würde ferner sagen, dass die Anschauung ohne Begriff überhaupt kein Object habe, dass sie aber immer noch in gewisser Weise Erkenntnis sei, insofern, als sie, sobald nur irgend welcher Begriff, sei es auch der allgemeinste und unbestimmteste, hinzukomme, sich zur Erkenntnis zu erhellen

beginne. Nach Brentano jedoch hat die Vorstellung wohl einen Inhalt, aber derselbe ist kein erkannter. Es liegt hier offenbar ein Unterschied in der Auffassung zwischen Kant und Brentano vor; aber es ist zweifellos, dass dieser bei seiner psychologischen Unterscheidung von dem Kantischen Gesichtspunkt, den wir oben den transcendentalen nannten, geleitet ist.

§ 51. Diejenige Thätigkeit, auf welcher nach Brentano die Erkenntnis beruht, ist das Urteilen. Nur im Urteil liegt Erkenntnis vor. Die eigentümliche Natur desselben — wir würden sagen, des Denkens überhaupt — schien uns schwierig anzugeben zu sein. Die unbestimmte und sehr allgemeine, ja metaphysische Kraft der Spontaneität sollte es erklären. Brentano aber weiss auf Grund der inneren Erfahrung die Natur des Urteils sehr genau zu beschreiben; er sagt, es sei ein Anerkennen oder Verwerfen des vorgestellten Inhalts. Diese Erklärung erscheint insofern annehmbar, als sie den Begriff der Spontaneität illustrieren kann. Dieselbe erschien als eine eigentümliche Activität, dem Willen ähnlich, aber nicht mit ihm zusammenfallend. Anerkennen bezeichnet in der That eine derartige Thätigkeit, welche einerseits eine Äusserung des Willens, nämlich ein Billigen, Vorziehen, andererseits aber Erkenntnis, oder mit Brentano'schem Ausdruck, Vorstellung ist. Der Begriff der Anerkennung ist also mit dem der Spontaneität verwandt. Ob er nun, er, der als ein Begriff der inneren Erfahrung, als ein empirischer Begriff in Anspruch genommen wird, besser geeignet ist, das Denken zu erklären, als jener „metaphysische“ Begriff der Spontaneität, darüber wagen wir nichts zu entscheiden. Dass aber mit dem Begriffe der Anerkennung einem speciellen Probleme, nämlich dem der Wahrnehmung, nicht geholfen werden kann, das zu zeigen wollen wir nicht unterlassen.

Dass die Wahrnehmung als eine Art des Urteils gelten könne, kann man daraus entnehmen, dass sie mit dem Anspruch auftritt, Erkenntnis zu sein. Deshalb giebt auch Brentano jenem Worte die Bedeutung des Für-wahr-nehmens.

Nun hat Anerkennung im Sinne des Für-wahr-nehmens oder Für-wahr-haltens einen unbezweifelbaren Sinn gegenüber einem Satze, gegenüber einer ausgesprochenen oder unausgesprochenen Behauptung, oder, wie wir die letztere nennen wollen, gegenüber einem Gedanken. Aber was soll es heissen, dass man einen absoluten Sinneninhalt, einen blossen Vorstellungsinhalt anerkennt oder gar verwirft? Um ein Brentano'sches Beispiel zu benutzen, so kann ich einen „gelehrten Vogel" insofern verwerfen, als mir diese Combination von Worten ziemlich seltsam, oder nutzlos, oder albern vorkommt, aber es gelingt mir bereits nicht, den Inhalt dieser Vorstellung weder zu verwerfen, noch anzuerkennen. Die Zumutung, einen Vorstellungsinhalt zu verwerfen oder anzuerkennen, erscheint mir vielmehr wie etwa das Ansinnen, die Tugend zu vergolden oder zu versilbern. Meine innere Erfahrung lehrt mich in dem einen, wie in dem anderen Falle, dass ich dergleichen nicht kann, oder vielmehr, dass ich dergleichen gar nicht versuchen möchte. Wenn man mir nun gar sagt, dass einen Vogel wahrnehmen so viel heisse wie ihn anerkennen, und dass das Anerkennen des Vogels den Unterschied der Wahrnehmung desselben von der Vorstellung desselben ausmache, so muss ich auf Grund aufrichtiger Gewissens- und Bewusstseinsprüfung gestehen, dass ich den Wortcombinationen „Anerkennung eines Vogels", ebenso „Begabung eines Vogels", „Für-wahr-halten, Erfassen eines Vogels" keine Anerkennung zu Teil werden lassen kann; ja, sogar der gelehrte Vogel scheint mir weniger verwerflich zu sein als der bejahte Vogel. Mit diesem Argument aus der inneren Erfahrung scheint mir die vorliegende Wahrnehmungstheorie, welche auf diesem Fundament sich aufbaut, widerlegt werden zu können. Was die anderen Argumente, welche Brentano zu Gunsten seiner Theorie aufführt, angeht, besonders die Rückführbarkeit aller Sätze auf die Form von Existenzialsätzen, so betrifft dies mehr die Urteilslehre im allgemeinen, als die Theorie der Wahrnehmung. Aber es tritt auch hierbei hervor, dass der Begriff der Gültigkeit

oder Richtigkeit zwar ein Prädikat ist, welches Sätzen zukommt, d. h. der Zusammensetzung von Worten, aber nicht einzelnen Wörtern. Nach Brentano stellen die Formeln: „A ist“ und „A ist nicht“ die Form aller Sätze dar, insofern sie Urteile ausdrücken. Nun muss jeder zugeben, dass, wenn die Bedeutung des „ist“ und des „ist nicht“ Anerkennung und Verwerfung sein soll, der Satz A deshalb anerkannt wird, weil er für richtig oder für gültig gehalten wird und ebenso verworfen wird, weil er für falsch oder für ungültig gehalten wird. Wollte aber einer dieses umkehren und sagen: weil man einem Satze zustimme, deshalb halte man ihn für wahr, weil man ihn verwerfe, deshalb für falsch, so würde er die Wahrheit von der Willkür abhängig machen. Das Gültigkeitsbewusstsein oder das kritische Verhalten kann sich aber nur auf Sätze, auf Behauptungen, auf Gedanken erstrecken; von einem blossen Vorstellungsinhalt, von einem absoluten Inhalt, wie es eine Farbe ist, oder von einer blossen Relation, wie Grösse oder Länge, kann man nicht sagen, sie seien wahr oder falsch, auch nicht von ihrem Namen, dass er falsch oder richtig sei. Selbst von einem zusammengesetzten Dinge kann man nicht sagen, es sei falsch oder wahr. Freilich lässt sich dies nicht an einer Formel erkennen, welche nicht nur die Unterschiede der Sätze, und zwar durchaus bedeutungsvolle Unterschiede derselben völlig verdeckt, sondern, was viel schlimmer ist, die Verschiedenheit unserer Gedanken, denen schon die Sprachmittel nicht in angemessener Weise zu folgen vermögen, völlig aufhebt. Behauptet man von einem Gegenstande, er sei wirklich, so bedeutet das nicht, der Gegenstand sei wahr; behauptet man von einem Satze, er sei wahr, so heisst das nicht, er sei wirklich. Wahrheit und Wirklichkeit dürfen nicht für gleichbedeutend gebraucht werden; dem widerstrebt schon der gesunde Menschenverstand, der durch eine verwickelte Erörterung unanalysirbarer Begriffe nur getrübt, nicht geklärt werden kann, und dessen Aussage das einzige Zeugnis innerer Erfahrung ist, welches diesen Namen verdient.

§ 52. Obgleich ich also der Theorie Brentano's vom Urteil und von der Wahrnehmung nicht beistimmen kann, so muss ich doch anerkennen, dass sein Unternehmen dafür spricht, dass die Intellectualität der Erkenntnis überhaupt und im besonderen die der Wahrnehmung ein Problem ist, welches der psychologischen Speculation, von welcher Seite sie auch herkommen möge, und wie sie es auch zu lösen versuche, durch den derzeitigen Stand unserer philosophischen Grundüberzeugungen aufgegeben ist. Brentano stellt sich in seiner Psychologie auf einen äusserst subjectivistischen Standpunkt. Indem er das Bewusstsein durch die Inexistenz eines Objectes charakterisiert, hat er von vornherein sich das Problem auferlegt, zu erklären, wie wir zu dem Begriffe von nicht-inexistierenden Objecten kommen. Zu der Anerkennung inexistierender Gegenstände sind wir nach seiner Meinung durch die Einrichtung unserer Natur gezwungen; dass wir vorstellen, ist nach seiner Meinung die ursprüngliche Thatsache, von unbezweifelbarer Wirklichkeit und Wahrheit. So denke ich mir denn, dass er in seiner Metaphysik das Bewusstsein von äusseren Gegenständen, von physischen Phaenomenen auf eine Objectivation (nach Schopenhauer'schem Ausdrucke) des Vorstellungsinhaltes zurückführen würde. Hierbei könnte ihm seine Urteilstheorie wesentliche Dienste thun. Die Wahrnehmung, welche der Act ist, durch den das Bewusstsein äusserer, physischer Phaenomene entsteht, würde dann geradezu auf einer Verwerfung oder Negierung der ursprünglich gegebenen Inexistenz des Objectes beruhen. Deshalb scheint mir seine Lehre der Schopenhauer'schen verwandt zu sein, zumal da auch dieser den Verstand, dessen Function das Urteilen ist, als das Mittel der Objectivation ansieht. Die Lehre Brentano's gilt mir deshalb letzten Endes als eine Lösung des Problems, die Subjectivität als Bedingung der Objectivität nachzuweisen.

§ 53. Dasselbe Problem wird auch dadurch gelöst, dass man das Schliessen als die Thätigkeit ansieht, durch welche einem Inhalt eine objective Bedeutung gegeben

wird, also die Wahrnehmung auf einen Schluss zurückführt. Eine beliebige Wahrnehmung kann durch die Formel ausgedrückt werden: Dies ist etwas. Mit dem „dies“ bezeichnet man den Eindruck, den man gerade empfängt, und welcher zunächst noch völlig unbestimmt ist. Dadurch; dass man ihm das Prädicat „etwas“ giebt, wird er auf ein Object bezogen, wird er objectivirt. Die Berechtigung, diesen Satz auszusprechen, muss sich auf einen allgemeinen Satz stützen, welcher lautet: Jeder Empfindung entspricht etwas Gegenständliches, oder jede Empfindung muss auf ein Object bezogen werden. Legt man diesen Satz zu Grunde, so ergiebt sich folgender Schluss als die Grundformel einer jeden Wahrnehmung: Ich habe eine Empfindung; jeder Empfindung entspricht ein Gegenstand, also entspricht meiner Empfindung ein Gegenstand, oder ich nehme etwas wahr. Dieser Schluss wird in der That immer angewendet, sobald aus einer vorliegenden Erscheinung eine dahinter liegende, der eigentliche Gegenstand der Wahrnehmung erschlossen wird, ein Vorgang, den man eine mittelbare Wahrnehmung nennen kann. Da sieht man beispielsweise einen Lichtschein am Himmel und schliesst daraus, genau der angegebenen Formel entsprechend: es sei irgendwo eine Feuersbrunst. Einen derartigen ausgeführten Schluss kann man nun in jeder, auch nicht weiter zerlegbaren, unmittelbaren Wahrnehmung eingeschlossen denken. So schliesst man vermöge des Begriffes einer Farbe überhaupt, den man erworben hat, dass dem empfangenen Eindrucke eine Farbe entspreche, oder dass das Wahrgenommene eine Farbe sei. Die Meinung dieser Lehre ist, dass ohne die Vollziehung dieses Schlusses der Eindruck immer nur subjectiv bleiben, die Empfindung nicht Wahrnehmung werden würde. Und da es das Denken ist, dem die Function des Schliessens eignet, so bewirkt auf diese Weise das Denken oder der Verstand die Verwandlung der Empfindung in Wahrnehmung. Die Mitwirkung des Denkens scheint hier um so wichtiger zu sein, als in den Begriffen, denen die Empfindung durch den Schluss untergeordnet wird, Merkmale oder Teilbegriffe ent-

halten sind, die, wie es scheint, nicht durch die Empfindung selbst gegeben sein können, sondern teilweise einer reinen, nicht auf Empfindung beruhenden Anschauung oder Einbildungskraft entstammen, teilweise aber dem Denken selbst. Zu den letzteren gehört der aller Wahrnehmung zu Grunde liegende Begriff von Etwas überhaupt, sodann aber auch der eines Dinges, der Grösse, der Ursache, der Wirkung, der Eigenschaft und andere, durch welche wir die Dinge und das Geschehen und überhaupt alles Wahrnehmbare denken, und mit deren Hilfe allein wir im Stande sind, von unseren Wahrnehmungen in Worten Rechenschaft zu geben. Wo wir demnach eine Eigenschaft wahrnehmen, da schliessen wir auf Grund eines reinen Verstandesgrundsatzes, der lehrt, unter welchen Bedingungen eine Eigenschaft prädiciert werden kann, dass der Gegenstand unserer Wahrnehmung die Eigenschaft besitze, oder eine Eigenschaft sei, und ebenso bei den übrigen Grundbegriffen, welche Kant die Kategorien des reinen Verstandes nannte. Sodann aber scheint ein Schlussverfahren erforderlich zu sein zu aller Wahrnehmung räumlicher und zeitlicher Merkmale der Gegenstände. Denn zunächst ist es eine Thatsache, dass wir sehr viele dieser Merkmale im absichtlichen und besonnenen Schlussverfahren ermitteln müssen, zum Beispiel die zeitlichen Verhältnisse da, wo wir die Spuren eines Geschehens, aber dieses selbst nicht mehr unmittelbar wahrnehmen, oder auch da, wo wie bei der doppelten Bewegung der Planeten keiner aus der Erscheinung, wie sie ist, unmittelbar entnehmen kann, ob die Rotation um die Axe oder die Revolution um die Sonne früher angefangen hat. Das gleiche gilt vom Raume: Was vorne und was hinten ist, was das nähere und was das fernere ist, muss häufig umständlich erschlossen werden. Überhaupt sind wir in Bezug auf die räumlichen Verhältnisse so vielen Täuschungen und Irrtümern ausgesetzt, dass man daraus folgert, dass jegliche Erkenntnis des Räumlichen auf einem Schlusse beruhe. Weil die Farben- und Berührungswahrnehmungen unmittelbar nichts über das Räumliche aussagen, so kommt

man auf die Vermutung, dass die räumliche Verteilung jener Inhalte sich auf Schlüsse gründe, denen gewisse allgemeine und reine Raumanschauungen die Obersätze liefern. Wie weit nun hierbei die Mitwirkung des Schliessens geht, ob auch unbewusste Schlüsse und in welchem Sinne angenommen werden können, ferner, wie die erwähnten reinen Verstandesbegriffe und reinen Raum- und Zeitanschauungen vermöge des Schliessens mit der Empfindung in Verbindung gesetzt werden, dies alles genauer darzustellen, ist nicht dieses Ortes. Es genügt, durch das Gesagte darauf hingewiesen zu haben, inwiefern das Schliessen als ein unerlässlicher Bestandteil der Wahrnehmung aufgefasst werden kann.

§ 54. Die Schwierigkeit dieser Theorie, durch die sie der Kritik Angriffspunkte bietet, liegen vorzüglich in einer genaueren Erklärung des Schliessens. So einfach und leichtverständlich die sprachlichen Formen desselben sind, ebenso verwickelt erscheinen die Formen, die das sprachlose Schliessen hat. Ein solches muss aber zum Behufe der Erklärung der Wahrnehmung durchaus angenommen werden. Die Vorwürfe, welche sich gegen die Annahme von unbewussten Schlüssen richten lassen; zielen besonders darauf, dass der unbewusste Vorgang einfach nach dem Muster der bekannten sprachlichen Schlussformen construirt wird, wodurch eine Theorie entsteht, welche ich die Marionettentheorie nennen möchte. Wie nämlich Marionetten von Menschen bewegt werden, die ganz dieselben Bewegungen machen, welche die Marionetten zeigen, so denkt man sich unter dem Bewusstsein den Raum für die unbewussten Thätigkeiten, die in den bewussten erscheinen. Die Kritik muss diese Theorien immer darauf aufmerksam machen, dass man nicht Marionetten für die Ursachen der Bewegungen der Menschen nehmen darf.

Eine andere Erklärung der Mitwirkung des Schliessens in der Wahrnehmung bietet sich dar, wenn man sich das oben (§ 36) im allgemeinen entwickelte Verhältnis des Denkens zur Association und Erinnerung in's Gedächtnis zurückruft. Das Schliessen kann seiner äusseren Form nach

auf Erinnerungsvorgänge, die ihrerseits Associationen voraussetzen, zurückgeführt werden. Während nun für die Erklärung verbaler, ausdrücklicher Schlüsse die Thatsachen der Erinnerung ausreichen, lassen sie für die Erklärung der Entstehung der Wahrnehmung im Stich, aus dem einfachen Grunde, weil eher etwas wahrgenommen ist, nichts erinnert werden kann. Hier kommt nun eine Theorie zu Hilfe, die für die Erklärung des Schliessens davon ausgeht, dass das Ergebnis eines Schlusses immer darin besteht, dass das Object in eine Klasse von Objecten eingereiht, oder klassificiert wird. Die Frage ist also, wie die Klassen entstehen. Die Theorien, welche dieselben nicht als gegeben ansehen, sind zu metaphysischen Constructionen derselben genötigt. Diese können entweder materialistisch oder spiritualistisch sein. Ich will hier nur eine materialistische anführen, weil die spiritualistischen jenen entsprechend gewöhnlich sich gestalten. Die Wahrnehmung besteht also, wie gesagt, in der Einreihung in eine Klasse. Sie beruht nach materialistischer Ansicht auf der Erregung eines Nerven, welche durch einen Reiz veranlasst wird. Aber mit der Erregung durch den Reiz ist die Wahrnehmung noch nicht vollständig; erst dadurch, dass sie in die centrale Nervensubstanz fortgeleitet wird, wo sich die Dispositionen, die Spuren früherer Erregungen erhalten haben, kann sie zu einer vollständigen Wahrnehmung werden. Dies geschieht in der Weise, dass diejenige Spur wieder erwacht, welche durch die der jetzt eintretenden ähnliche Erregungen früher geschaffen war. Indem die neue Erregung auf die Bahnen dieser Spur gelangt, ruft sie dort eine momentane moleculare Bewegung hervor und nimmt dort ihr Ende, indem sie zugleich die organische Anlage, welche die Spuren der früheren Erregungen trägt, verstärkt. Dieser Process hat folgende Ähnlichkeit mit dem vorher dargestellten Wahrnehmungsschluss: Dem Obersatz, welcher das Gesetz der Klasse formuliert, entspricht die von einer bestimmten Art von Nervenerregungen erzeugte und deshalb ihr homogene Spur in der centralen Nervensubstanz; dem Mittelsatz, welcher die Ähn-

lichkeit zwischen der augenblicklich eintretenden und der in der Spur repräsentirten Klasse von Erregungen ausspricht, entspricht die Fortleitung der Erregung an die Stelle dieser Spur; und dem Schlusssatze, welcher den gegebenen Inhalt jener Klasse unterordnet, entspricht die Verschmelzung der eintretenden Erregung mit der wieder erweckten Disposition. Man kann diese Theorie sogar ausdehnen auf die Erklärung der Entstehung der verschiedenen Organe, durch welche die organischen Geschöpfe zu der Reaction auf die verschiedenen Klassen von Reizen befähigt sind. Wie das Etwas, der Begriff vom Gegenstande überhaupt in die ganze Stufenfolge der Gattungen und Arten von Gegenständen zerfällt, so hat sich nach Herbert Spencer die Nervensubstanz, das Substrat des Gegenstandes überhaupt, in immer feinere, mit specifischer Empfänglichkeit ausgestattete Teile im Laufe der organischen Entwickelung zerlegt, und im Laufe der Jahrtausende sind die verschiedenen Gattungen empfindlicher Substanz ebenso entstanden, wie sich im Laufe eines tierischen Lebens in dessen Gehirn die Dispositionen für die Menge der einzelnen Arten und Unterarten von Empfindungen bilden. Diese Lehre vermindert nun allerdings den Abstand zwischen Anschauung und Denken ganz beträchtlich, aber nicht so, dass sie in der Wahrnehmung zu jener dieses hinzukommen liesse, sondern vielmehr so, dass sie das Denken in einen Process der Empfindung und Empfindungsverbindung verwandelt. Es braucht jedoch dabei die Eigentümlichkeit des Denkens nicht untergehen; ja, es darf dies gar nicht geschehen, wenn eine derartige Theorie consequent sein will, wie sie auch, wenn sie auf Materie und deren Bewegungen die geistigen Processe zurückführt, ebenso wenig, wie irgend eine andere Theorie das Vorhandensein von Begriffen im Geiste oder auch nur in der Sprache, von Formen und gesetzlicher Ordnung in den Dingen und der Welt leugnen kann. Da nun bei höher entwickelten Menschen die reinen Begriffe des Verstandes zweifellos an der Wahrnehmung sich beteiligen, so muss eine materialistische Theorie annehmen,

dass diese Begriffe, auf welche Weise auch immer, vielleicht durch eine ungemein complicirte Verbindung von Nervenfasern, in der Nervensubstanz repräsentirt sind, und dadurch auf eine sehr entschiedene, geradezu materielle Weise bewirken, was der Gegenstand dieses Abschnittes war, die Intellectualität der Erkenntnis und der Wahrnehmung.

Kapitel IV.

Der Begriff der Wahrnehmung und die Begriffe des Gefühls und des Willens. Schluss.

§ 55. Bei den bisher angestellten Vergleichungen des Begriffes der Wahrnehmung mit den übrigen Begriffen des psychologischen Systems stellte sich immer heraus, dass die zuerst angenommenen Unterscheidungsmerkmale einer genaueren Untersuchung nicht Stich halten, und dass die Begriffe in einander übergehen. Auch die Versuche, mit Hilfe anderer Merkmale bessere Unterscheidungen zu treffen, waren erfolglos. Wahrnehmung erwies sich als Gattung der ihr übergeordneten und als Art der ihr untergeordneten Begriffe; ihre generischen sowohl wie ihre specifischen Unterschiede waren unzureichend und unbestimmt. Immerhin aber sind wir bei den bisherigen Vergleichungen noch innerhalb des Gebietes der Erkenntnis geblieben, obwohl freilich auch im Verhältnis zu diesem Begriffe die Wahrnehmung nicht gehörig bestimmt erschien, insofern, als sie nicht notwendig als eine Art der Erkenntnis angesehen zu werden braucht, sondern umgekehrt, diese als Wahrnehmung erklärt werden kann. Da sich ferner unter dem Namen der Vorstellung ein Begriff zeigte, welcher über den der Erkenntnis hinausging und auch Gefühl und Willen mit umfasste, trotzdem jedoch die Wahrnehmung sehr wohl als Merkmal vertragen kann, so wurde diese in gewisser

Weise bereits aus dem Gebiete der blossen Erkenntnis hinausgehoben und jenen beiden anderen Hauptklassen psychischer Thätigkeiten nahe gerückt. Gerade wenn man den Begriff des Psychischen durch den des Bewusstseins erklären will, drängt sich ein Merkmal, das keinen Namen eher als den der Wahrnehmung verdient, herbei, ohne welches der Begriff des Bewusstseins überhaupt keine eigene Bestimmung und Bedeutung zu haben scheint. Bewusstsein ist Abbildung des Seins und als solche gilt die Wahrnehmung seit den ältesten Zeiten bis zu den jüngsten. Ob auch andere Merkmale zu diesem noch hinzukommen, wie besonders das einer eigenen, selbständigen, umgestaltenden Thätigkeit, so bedarf dieselbe doch immer einer Unterlage, auf der sie sich aufbaut, eines Stoffes, an dem sie ausgeübt wird, und diesen liefert die psychische Empfänglichkeit, deren Wirksamkeit nicht passender als durch den Namen der Wahrnehmung bezeichnet werden kann. Aber auch der speciellere Begriff der Wahrnehmung lässt sich von den anderen nicht getrennt halten. So scharf sie auf den ersten Blick der Erinnerung gegenübertritt als Anschauung gegenwärtiger Objecte, während diese nur abwesende oder vergangene anschaut, so zeigt sich bei näherer Überlegung, dass das gegenwärtige Object fast zu nichts zusammenschrumpft, wenn es nicht reichlich mit Erinnerungsinhalten ausgestattet wird, und dass die Wahrnehmung, wenn sie nicht ganz und gar Erinnerung heissen soll, jedenfalls nur durch einen geringen und obendrein noch schwer zu bestimmenden Umstand von dieser verschieden ist. Ganz das gleiche zeigte sich, wenn das Denken, das nicht einmal derselben Gattung wie die Wahrnehmung angehört, mit dieser verglichen wird. Wo bleibt da der gewaltige Unterschied mittelbarer und unmittelbarer Erkenntnis, von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit? Alles wies vielmehr darauf hin, dass dies begriffliche Scheidungen sind, denen aber die Erscheinungen selbst nicht folgen. Die Wahrnehmung kann ebenso gut als Denken gegenwärtiger Objecte bestimmt werden, wie als Anschauung. Ja, wenn wir sagten, sie sei

eine mit Anschauung, Denken und Erinnerung verbundene Empfindung, würde diese Definition, so seltsam sie klingt, nicht in jeder Hinsicht sich rechtfertigen lassen? Somit werden wir uns auch nicht wundern, wenn bei genauerer Untersuchung die Grenzen zwischen Wahrnehmung und Gefühl sich als fliessend erweisen und endlich sogar eine Theorie, welche die Wahrnehmung durch das Gefühl und als Art desselben erklärt, nur einer vorgefassten Meinung sich als unmöglich darstellt. Bevor wir die Grundzüge derselben zu zeichnen versuchen, wollen wir zeigen, wie hinfällig die verschiedenen Bestimmungen des Unterschiedes von Gefühl und Wahrnehmung sind, da der Begriff der Erkenntnis selbst gegen den des Gefühls nicht gehörig abzugrenzen ist.

§ 56. Das Gefühl zu definieren ist anerkanntermassen keine leichte Sache; es auch nur von der Erkenntnis zu unterscheiden, macht Schwierigkeit. Wenn man sagt, es sei ein leidender Zustand der Seele, so gilt auch von der Erkenntnis, dass sich die Seele dabei leidend verhält. Denn nichts anderes ist die Receptivität, auf der alle Erkenntnis, zumal die Wahrnehmung, beruht; indem die Seele afficirt wird, leidet sie. Nun erklärt man freilich, dass die Seele im Zustande des Fühlens durch sich selbst afficirt sei, dass sie sich selbst fühle und also eigentlich keinen Gegenstand im Gefühl habe. Aber wenn sie sich fühlt, wird man entgegnen, so ist sie sich selbst Object und im Gefühle erkennt sie ihren eigenen Zustand, hat von sich eine innere Wahrnehmung. Lässt man die Seele aus dem Spiele und erklärt, dass das Ich im Gefühle ein Bewusstsein seiner selbst habe, so gilt ganz dasselbe: dieses Bewusstsein ist auch eine Erkenntnis. Noch weniger vermögen die Annahmen über die Nervenprocesse, welche die Bewusstseinserscheinungen begleiten, die Eigentümlichkeit des Gefühls zu umschreiben: wenn dasselbe wesentlich auf inneren Reizen beruht, so gilt das gleiche von einem grossen Teile der Erkenntnisvorgänge; ausserdem giebt es auch Gefühle, die unmittelbar durch äussere Reize hervorgerufen

werden. So sucht man denn den Unterschied von Gefühl und Erkenntnis festzustellen, indem man jenes als eine Wirkung dieser erklärt. Die Erkenntnis ist die notwendige Bedingung des Gefühls, ein Verhältnis, das nicht umgekehrt werden kann. Oder doch? Sind nicht auch Gefühle häufig die Ursache von Erkenntnissen, und giebt es nicht eine ganze Anzahl derselben, die eben, weil sie sich auf Gefühle beziehen, notwendig von diesen bedingt sein müssen? Auch kann eine solche Unterscheidung kein Kennzeichen des Gefühls begründen, da auch Gefühle Ursachen von Gefühlen, Erkenntnisse Ursachen von Erkenntnissen sind, und aus dem Umstande, dass ein Seelenzustand von einem anderen bewirkt ist, weder die Natur des bewirkenden, noch die des bewirkten erschlossen werden kann. Aus denselben Gründen nützt es auch nichts, das Gefühl als Bedingung des Wollens zu bestimmen. Ausserdem ist es schon an sich schwierig, eine gehörige Grenze zwischen Willen und Gefühl zu ziehen, da starke Gefühle den Charakter von Begehrungen und Willensregungen haben, schwache Willensacte aber durchaus Gefühlen gleichen. Dazu kommt noch, dass das Verhältnis der Erkenntnis zum Wollen sehr häufig gleich dem der Ursache zur Wirkung ist, und wenn manche behaupten, immer erst durch das Mittelglied eines Gefühles könne Erkenntnis in Willen übergehen, so ist das nur ein Schluss, der daraus folgt, dass sie das Gefühl als die notwendige Bedingung des Wollens bestimmt haben, wodurch aber die Thatsachen nicht gezwungen werden; vielmehr würde eine einzige sichere Thatsache eines ohne voraufgehenden Gefühles eintretenden Wollens die Behauptung, dass jenes die notwendige Bedingung dieses sei, umstossen. So bleibt nichts übrig, als sich für den Unterschied von Gefühl und Erkenntnis auf die innere Erfahrung zu berufen und auf die Thatsachen, dass wir selten schwanken, ob wir einen Seelenzustand als jenes oder als diese ansehen sollen, und dass wir, wenn wir diesem unseren unmittelbaren Urteile gemäss uns aussprechen, allgemein verstanden werden. Diese Thatsachen und jene sogenannte innere

Erfahrung sind jedoch höchst wahrscheinlich eines und dasselbe; nämlich, weil wir ohne zu schwanken benennen und diese Benennung verstanden wird, deshalb schreiben wir uns eine innere Erfahrung zu. Auf Grund der inneren Erfahrung und der Sprache lässt sich aber von Gefühl und Erkenntnis nicht nur sagen, dass sie von einander verschieden sind, sondern auch, dass sie eine sehr nahe Verwandtschaft haben, die bis zur völligen Unterschiedslosigkeit geht. Auf der einen Seite widerstrebt es der Sprachgewohnheit, vom Gravitationsgesetze zu sagen, dass man es fühle, wie von Wonne, dass man sie erkennt; auf der anderen Seite aber wird der Ausdruck Fühlen ganz allgemein für Tastwahrnehmung gebraucht, und in dem Ausdrucke „Schmerzempfindung" kommt man dem Begriffe der Wahrnehmung ziemlich nahe. Von Wahrheiten aber sagt man sogar allgemein, dass man sie fühlen könne, und versteht dann unter dem Gefühl eine unklare, unvollkommene Erkenntnis. Die Reflexion über diese verschiedenen Ausdrucksweisen ergiebt, dass der Ausdruck Fühlen eine sehr weite Anwendung hat, dass es aber nicht recht zu entscheiden ist, ob man beim Fühlen eine dunklere Erkenntnis oder in der Erkenntnis ein mehr oder weniger entschiedenes Gefühl als regelmässige Begleiterscheinung anzusetzen habe.

§ 57. Alle diese Betrachtungen, die sich im einzelnen noch sehr weit verfolgen lassen, führen darauf, dass Erkenntnis und Gefühl in einer sehr engen Gemeinschaft stehen und berechtigen zu der Entwerfung einer Theorie, welche die Entstehung der Erkenntnis aus dem Gefühle, die Ursprünglichkeit des Gefühles und die Ableitbarkeit der Erkenntnis aus demselben und ihre Unterordnung unter dasselbe lehrt. Das Gefühl, im entwickelten Menschen zwischen Erkenntnis und Willen in der Mitte stehend, ist in früheren Stadien der Keim, aus dem jene beiden als besonders ausgeprägte Formen sich entwickeln. Als Trieb und dunkler Drang ist das Gefühl, wenn nicht mit allem Leben, so doch mit allem Bewusstsein oder Seelenleben verbunden und äussert sich hier als Empfindlichkeit für

Reize und als Motiv selbstthätiger Bewegung. Kein lebendiges Geschöpf, wenigstens kein tierisches, ist ohne Lust- und Unlustempfindung. Indem es einem Reize, der Lust hervorruft, sich entgegenbewegt und später ihn aufsucht, von einem solchen aber, der Unlust erregt, sich zurückzieht und später ihn zu vermeiden strebt, beginnt mit der Unterscheidung, Erinnerung, Wiedererkennung solcher Reize zugleich die Erkenntnis, die auf dieser Stufe ein Gefühl der Lust und der Unlust, des Bedürfnisses und der Befriedigung, des Begehrens und Scheuens, des Zuträglichen und Unzuträglichen ist. Unter der Voraussetzung, dass die lebendigen Wesen sich aus niederen zu höheren Formen entwickelt haben, lässt sich annehmen, dass das Gefühl, ohne dass seine eigentliche Natur verändert sei, nur der Art nach verschiedene Formen erzeugt habe, dass alle die Triebe, Willensregungen, Erkenntnisse, welche höheren Stufen der Entwickelung eigentümlich sind, umgebildete, ausgeprägte Gefühle seien, und dass das, was wir im höheren Seelenleben als besondere Gefühle neben Erkenntnis und Willen unterscheiden, Zustände seien, die bei weiterer Entwickelung jene ausgeprägten Sonderformen annehmen werden, dass also diese stets als Gefühle ihrer eigentlichen Natur nach gelten können. Viele Erscheinungen aus allen Gebieten des Lebens, vom niedrigsten Tierleben bis zum höchsten menschlichen Culturleben sprechen für die Möglichkeit dieser Annahme. Zu ihren Folgerungen aber gehört notwendig, dass alle Erkenntnis und somit auch die Wahrnehmung Gefühl sei. Jene wäre also eine Art von diesem, womit gezeigt ist, dass unter Zugrundelegung einer anderen Betrachtungsweise der Erscheinungen des Seelenlebens, das von uns zuerst und vorläufig angenommene System der psychologischen Begriffe sich auflöst und die Wahrnehmung unter dem Gefühle einen Platz bekommt. Wollte einer nun sagen, dass die hier angedeutete Veränderung des Systems keine grosse Tragweite habe, weil das System in sich unverändert bleibe und im Ganzen dem Gefühle untergeordnet werde, so ist darauf zu bemerken, dass es fraglich ist, ob dann

die gebräuchlichen Unterscheidungen von Erkenntnis, Gefühl und Willen, sowie ihre Unterarten bleiben würden; die vollständige Begriffsbestimmung der Wahrnehmung könnte eine ganz andere werden.

Endlich sei noch darauf hingewiesen, dass man die Erkenntnis in verworrene und klare einteilen kann, nach dem Vorgange von Descartes und Leibniz. Alle verworrene Erkenntnis aber könnte Gefühl heissen, welches dem Denken oder der Verstandeserkenntnis als der klaren gegenüberstehen würde. Dem Gefühle liesse sich dann auch die Wahrnehmung unterordnen, weil sie trotz ihrer scheinbaren Klarheit im Vergleiche zur Verstandeserkenntnis unklar oder verworren ist. Diese Einteilung liesse sich sehr wohl rechtfertigen durch den Hinweis auf einige Vorzüge, die sie vor den gebräuchlichen hat, wie beispielsweise der ist, dass zu den Gefühlen oder verworrenen Erkenntnissen ausser der Wahrnehmung die ihr nebengeordnete Empfindung gehören würde. Dieselbe wäre dadurch charakterisiert, dass ihren Inhalten nur subjective Beziehungen zukämen, ein Gesichtspunkt, der für das, was man gewöhnlich Gefühl nennt, nämlich die Zustände der Lust und Unlust, in vorzüglicher Weise zutrifft. Diese Betrachtungsweise, welche hier nicht genauer ausgeführt werden kann, erinnert an die oben erwähnten Bestimmungen über das Wesen der Empfindung, wie sie Reid, Kant, Hamilton geben, und vereinigt dieselben mit Gedanken Leibnizens, sowie auch mit solchen Schopenhauers, der das Gefühl im Einklang mit einer seit der klassischen Zeit unserer schönen Litteratur gebräuchlichen Auffassungsweise als eine Art von Erkenntnis dem Verstande gegenüberstellt. Dass dabei auch die Wahrnehmung Gefühl genannt wird, dürfte im ersten Augenblicke seltsam klingen; bedenkt man aber, dass die Klarheit derselben nicht der Einsicht zukommt, sondern ihrem Gegenstande, und dass auch der Gegenstand des Gefühls im engeren Sinne häufig eine ausserordentliche Klarheit annimmt, so wird man bald erkennen, dass diese psychologische Einteilung nicht schlechter ist als andere und Überzeugung zu wecken vermag.

§ 58. Es erübrigt noch, das Verhältnis der Wahrnehmung zum Willen zu erörtern. Auch dieses Vermögen ist in der Gesammtheit der psychischen Erscheinungen entweder als nichts oder als alles anzusehen. Definirt man nämlich den Willen als die letzte Bedingung psychisch verursachter Thätigkeit und Bewegung, so erscheint er als ein so gut wie entbehrliches Zwischenglied zwischen Gefühl und Bewegung, oder zwischen der Erkenntnis und der letzteren. Denn wozu bedarf es noch einer besonderen Vermittelung, damit der psychische Zustand, die Erkenntnis oder das Gefühl, sich in Handlung umsetzen, zumal da die Ausführung dieser durchaus auf die leiblichen Kräfte und Anlagen angewiesen ist? Betrachtet man aber den Willen als die erste Ursache alles Bewusstseins, oder gar des Lebens überhaupt, so durchdringt er als die wirkende Kraft alle Äusserungen desselben und stellt sich in allen Formen des Lebens und des Bewusstseins dar. In der Psychologie pflegen beide Auffassungen mit einander verbunden zu sein. Während man den Willen als besonderes Vermögen neben Erkenntnis und Gefühl, und von beiden specifisch unterschieden hinstellt, kann man zugleich nicht umhin, diesen beiden Vermögen Merkmale zuzuschreiben, die, wenn sie nicht geradezu Willen selbst genannt zu werden verdienen, doch demselben durchaus verwandt sind. Die Verwandtschaft des Gefühls mit dem Willen ist bereits erörtert und ausserdem so offenbar, dass sie keines Wortes weiter bedarf. In der Erkenntnis aber fanden wir das Merkmal der Spontaneität, das sich geradezu als Erkenntniswille erklären lässt, und dessen besondere Äusserung in der Aufmerksamkeit am deutlichsten hervortritt. Aus diesen Gründen vermindert sich der Gegensatz, welcher zwischen den drei Hauptklassen des psychologischen Systems angesetzt wird, beträchtlich. Dadurch, dass das Gefühl, welches die Erkenntnis vom Willen trennt, fortfällt, indem es entweder mit jener oder mit diesem vereinigt wird, bleiben nur noch zwei Hauptklassen übrig. Zwischen diesen aber bildet das Denken oder die selbstthätige Erkenntnis den

Übergang, die in Folge dessen auch ganz dem Willen untergeordnet werden kann. Sobald man nun sich überzeugt, dass auch in der Wahrnehmung Selbstthätigkeit, sei es nun als Aufmerksamkeit oder als begriffliches Denken oder als Urteil oder als Schliessen, enthalten ist, kann man sie wegen dieser Eigentümlichkeit als Art spontaner Erkenntnis dem Willen unterordnen und sie etwa als das auf Objecte gerichtete Wollen bestimmen. In dieser Auffassung wird man noch bestärkt, wenn man als die eigentliche Wirkung, als den wirklichen Erfolg der Erkenntnis, ja geradezu als ihr Wesen nicht die Veränderung eines Substrates, sei es nun eines geistigen oder eines körperlichen, wie es die mit Eindrücken und deren Abdrücken behaftete Seelentafel, die complicirt organisierte und funktionierende Gehirnmasse, das mit Vorstellungsverbindungen erfüllte Bewusstsein sind, ansieht, sondern gewisse Thätigkeiten und deren Formen. Es wird nötig sein, diesen Gedanken deutlicher zu machen: Wenn man die Erkenntnis beobachten will, ohne nach Illusionen der inneren Wahrnehmung oder nach hypothetischen Nerven- und Seelenvorgängen zu fahnden, so findet man als ihre Äusserungen, als ihre Erscheinung nur Thätigkeiten in mannigfacher Form. So besteht die Erkenntnis eines sehr tief stehenden Tieres in gewissen Thätigkeiten, die es ausübt. Natürlich sind nicht alle Bewegungen als Erkenntnis anzusehen, gewiss zum Beispiel nicht die passiven, gewiss ferner nicht die Bewegungen des Wachstums, sodann auch nicht die reflectorischen, wohl aber alle Handlungen. Anstatt dass man nun, wie es gewöhnlich geschieht, Handlungen als durch Erkenntnis bewirkte oder veranlasste Thätigkeiten erklärt, lässt sich die Erklärung umkehren und alles, was man Erkenntnis nennt, auf Handlungen zurückführen. Anstatt dass man zur notwendigen Vorbedingung jeglicher Handlung eine zum mindesten latente Erkenntnis voraussetzt, ist umgekehrt jede Erkenntnis nicht bloss durch latente, sondern durch actuelle Handlung bedingt und gekennzeichnet. Die Handlungen beobachten und beschreiben, in denen sich

Erkenntnis manifestiert, heisst die Erkenntnis selbst beschreiben und erklären. Nun darf man als das Princip, wenn nicht aller Bewegung, so doch aller Handlung den Willen ansehen. Wiewohl diese Annahme für eine Wissenschaft von den Thätigkeiten und ihren Formen nicht ererforderlich ist, so dient sie doch dazu. die Beziehung der Thätigkeit zu psychologischen und metaphysischen Begriffen zu kennzeichnen. Eine Psychologie, welche die Thätigkeiten zum Gegenstande ihrer Untersuchung machte, könnte alle die Erscheinungen, welche sie beobachtet, als Äusserungen des Willens betrachten und diesem unterordnen. Somit ergiebt sich, dass Wahrnehmung mindestees von zwei Gesichtspunkten aus als Art des Wollens erklärt werden kann; einmal, insofern sie Denken, spontane Erkenntnis. Äusserung des Erkenntniswillens ist; andererseits unter dem Gesichtspunkte, dass alle psychologischen Gegenstände, und somit auch die Wahrnehmung, Thätigkeiten, insbesondere Handlungen oder Willensäusserungen sind.

§ 59. Nachdem sich nun bei dieser Vergleichung des Begriffes der Wahrnehmung mit den anderen Begriffen des von uns vorausgesetzten psychologischen Systems die Ansatzpunkte für vielerlei Speculationen über die Wahrnehmung gezeigt haben, ist es wohl hinreichend klar gemacht, ein wie schwieriger Begriff hier vorliegt, und worin seine Schwierigkeit besteht. Auch ist es wohl einleuchtend geworden, weshalb dieser Begriff so verschiedenartig bestimmt und weshalb er so leicht mit anderen verwechselt wird, weshalb auch sein Name einen weiten und schwankenden Gebrauch hat. Nach der von uns (§ 11) ausgesprochenen Absicht einer gründlichen Untersuchung müsste nun eine Durchmusterung der über die Wahrnehmung wirklich aufgestellten Lehren folgen. Nun ist es ja augenscheinlich, dass nicht die gesammte Psychologie seit den ältesten Zeiten durchmustert werden kann. Vielmehr wird es nötig sein, eine Auswahl zu treffen, für welche folgende Gesichtspunkte zweckmässig zu sein scheinen: Zunächst wird man gut thun, die ganze antike Psychologie auszuschliessen, und zwar

deshalb, weil die Berücksichtigung derselben unabweislich in historische Streitfragen, in Fragen nach dem Sinne der Überlieferung in unseren Quellen führt, und andererseits deshalb, weil das wichtigste aus der alten Psychologie in die neuere übergegangen ist und in ihr sich wiederfindet. Aber auch die gesammte neuere Psychologie würde für unseren Zweck zu umfangreich sein. Auch sie umfasst eine grosse Anzahl von Werken, die zwar für die Geschichte dieser Wissenschaft von Interesse sind, aber für eine einzelne sachliche Frage nicht in Betracht kommen. Namentlich aber behandeln die älteren Werke der neueren Psychologie, zumal die Grundschriften Lockes und Leibnizens, ausser eigentlich psychologischen Fragen so viel allgemeineres über das Wesen, den Wert und Ursprung der Erkenntnis, dass ihre Untersuchungen für eine specielle Psychologie der Wahrnehmung sich nicht unmittelbar verwerten lassen. Es erscheint deshalb am zweckmässigsten, die Durchmusterung auf die speciell psychologischen Schriften der neueren Zeit zu beschränken, und da freilich ebensowohl diejenigen Werke, welche die gesammte Psychologie systematisch, als solche, welche einzelne Teile der Wissenschaft behandeln, zu Rate zu ziehen. Ob man gerade Veranlassung hat, das Ergebnis einer solchen Durchmusterung zu veröffentlichen, ist sehr fraglich. Die Irrtümer, welche aus der psychologischen Verwirrung entstehen, sind nur insofern verderblich, als sie alle diejenigen, welche sie nicht erkennen, in dem Wahne erhalten, man gewinne durch die Aneignung und Bearbeitung dieser Begriffe ein wahrhaftes Wissen. Dieser Wahn aber vernichtet sich in Folge seiner Unfruchtbarkeit selbst.

Der Wert aber der genaueren Prüfung der einzelnen Lehren über die Wahrnehmung scheint besonders darin zu liegen, dass sie, was wir in unserer Untersuchung im allgemeinen entwickelt haben, an zahlreichen Fällen deutlich machen wird. Dabei wird sich dann fortwährend herausstellen, dass alle höheren Speculationen über die Wahrnehmung, mag man sie nun der Psychologie oder der Er-

kenntnistheorie zurechnen, in der Unbestimmtheit und Dehnbarkeit der psychologischen Grundbegriffe der Erkenntnis und Vorstellung, des Verstandes, Gefühles und Willens, ihre Grundlage haben. Letzten Endes aber erwächst sowohl die Unbestimmtheit dieser Begriffe wie ihre speculative Fruchtbarkeit aus dem Begriffe der Abbildung, der seinerseits auf den allerallgemeinsten Begriffen der Gleichheit und Ähnlichkeit beruht. Seine Fruchtbarkeit für die psychologische Speculation überhaupt und für die über die Wahrnehmung insbesondere erklärt sich einerseits aus seiner Allgemeinheit, andererseits daraus, dass er in den Sinnesorganen eine so wunderbare Verwirklichung, Darstellung, oder wenn man will, Verwendung gefunden hat.

Ende.

BEMERKUNGEN

ZUR

THEORIE DES EXISTENTIALSATZES.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

AN DER

KAISER-WILHELMS-UNIVERSITÄT STRASSBURG

VON

KARL GEBERT
AUS LÖFFINGEN (BADEN).

STRASSBURG.
DRUCKEREI DER „STRASSB. NEUESTEN NACHR.", A.-G., VORM. H. L. KAYSER
1893.

Von der Fakultät genehmigt am 1. August 1892.

Meiner Mutter

und den Manen meines Vaters

in Dankbarkeit.

Die Anregung zu dieser Arbeit empfing ich von meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. W. Windelband. Zugleich entledige ich mich der angenehmen Pflicht, demselben auch öffentlich meinen Dank auszusprechen für den mannigfachen Rath und die fördernde Beihülfe, welche er mir hat zu Theil werden lassen. Nicht minder fühle ich das Bedürfnis, an dieser Stelle dankbar der Vortheile zu gedenken, welche aus der Lehrthätigkeit des Herrn Professor Dr. Th. Ziegler meinen Studien zu Gute gekommen sind.

Strassburg i. E., 14. Februar 1893.

Der Verfasser.

Inhalts-Übersicht.

Hat Kant durch Besinnen auf die Bewusstseinsformen der Aufgabe der Philosophie im Allgemeinen eine neue Richtung gewiesen, so gilt dies in besonderem Grade von derjenigen philosophischen Disciplin, welche von altersher als das Organon der übrigen bezeichnet wurde, nämlich von der Logik, im weiteren Sinne des Wortes. Allerdings zeigt dieser Philosoph, wie es ja für einen mehr bahnbrechenden denn abschliessenden Geist charakteristisch ist, seine Lehre nicht in der Gestalt durchsichtiger und widerspruchsloser Abgeklärtheit, sondern in störender Weise durchsetzt von rudimentären Elementen seiner sich wesentlich in formalistisch-dogmatischem Ideengange bewegenden Entwicklung.

Man sollte nun glauben, dass in unsern Tagen, als in einer Zeit, welche in ihrem wissenschaftlichen Betriebe dem tiefgründenden Nährboden Kant'scher Denkweise so manche kostbare Frucht verdankt, die Vertreter der Logik einmüthig sich angelegen sein liessen, die erkenntnistheoretischen Probleme Kant's sorgsam aus ihrer andersartigen Umhüllung herauszuschälen und weiter zu bilden. Allein während in der That ansehnliche Logiker mit erfreulichem Erfolge bemüht sind, das erkenntnistheoretische Prinzip in ihren Arbeiten zum leitenden zu machen, verharren andere, wenn auch vereinzelt, auf dem Standpunkt des Aristoteles und Leibniz, noch andere erwählen Fichte und Herbart zu ihrem logischen Patron.

Es erscheint demnach ziemlich unmöglich, die Ansichten dieses vielsprachigen logischen Kollegiums auf eine gemeinsame Form zu bringen. Diese beziehungslose Dissonanz verschiedener logischer Systeme äussert sich in verdichteter und greifbarer Gestalt bei derjenigen Frage, welche geradezu den Hauptpunkt des menschlichen Denkens trifft, nämlich bei der Frage nach dem Wesen und der Bedeutung des Existenzbegriffs. Vorliegende Arbeit hat sich die Aufgabe gestellt, auf Kant'scher Basis die wichtigsten Lehren der heutigen Logiker über letzteren Begriff kritisch zu untersuchen.

I.

Psychologische und historische Vorfragen.

a) Attributivurtheil und Existentialsatz in ihrem psychogenetischen Verhältnis.

Bevor wir in die logische Untersuchung eintreten, empfiehlt es sich einen Blick zu werfen auf das rein psychologische Verhältnis des Existenzbegriffs zu den übrigen Bewusstseinsfunktionen. Wir gehen hiebei passend von einem Satze der Erkenntnislehre Spinoza's aus, welcher besagt, dass jeder Bewusstseinsinhalt ein seiner Stellung im Bereiche der Bewusstseinsfunktionen entsprechendes Kriterium der Wahrheit unmittelbar in sich trage. Die zweite und dritte Stufe der bei Spinoza nach Werthprincipien geordneten Vorstellungsreihe (ratio und intuitiva cognitio) involviren in ihren Erkenntnissen absolute Gewissheit, da hier idea cum ideato convenit. Ähnlich involvirt die niederste, auf Wahrnehmung beruhende Erkenntnisstufe (imaginatio) die Existenz des Gegenstandes, aber weder ausdrücklich, noch mit dem Stempel absoluter Gewissheit; die Gewissheit ist hier keine Irrthumslosigkeit, blos ein subjektives Sichberuhigen, Nichtzweifeln*.

---

* Concipiamus puerum equum imaginantem nec aliud quicquam percipientem. Quandoquidem hæc imaginatio equi existentiam involvit, nec puer quicquam percipit, quod equi existentiam tollat, ille necessario equum ut præsentem contemplabitur, nec de eius

Die Frage nach der Richtigkeit dieser spinozistischen Lehre bildet in diesem einleitenden Kapitel den Gegenstand der Untersuchung. Ist, fragen wir, der Existenzbegriff auf der untersten Stufe wirklich nichts anderes als jenes Sichzufriedengeben des Wahrnehmenden mit dem Wahrnehmungsinhalt?

Der Weg, welcher zur Entscheidung dieser Frage führt, ist zunächst der psychogenetische. Dabei ist es für uns Angehörige einer fortgeschrittenen Kultur allerdings sehr schwer, bei Gelegenheit der Besinnung auf das Entstehen einer Erscheinung des Seelenlebens den Antheil des Individuums von dem der Gattung zu sondern. Im grossen Gegensatze zum materiellen herrscht im geistigen Leben ein friedlicher, mehr oder minder unbewusst sich aufdrängender Kommunismus des Eigenthums. Nicht blos von der dichterischen Conception, sondern vom geistigen Leben überhaupt gelten die Worte des jungen Gœthe, dass es einen „geheimen Punkt“ gibt, „in dem das Eigenthümliche unseres Ich, die prätendirte Freiheit unseres Wollens, mit dem nothwendigen Gang des Ganzen zusammenstösst“. Diesen Schwierigkeiten entgehen wir am einfachsten bei einem Rekurs auf die Psyche des Kindes. Die Armut des Kindes an Vorstellungen und Bedürfnissen und die relative Einfachheit der Verhältnisse, welche die Gefahren der complizirten Erfahrung ausschliesst, endlich die Übereinstimmung der allgemeinen Processe in allen Individuen sichern einer besonnenen Deutung in jedem Falle einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit.

Das zeitliche Verhältnis des Kindes zur Aussenwelt ist das einer ständigen Gegenwart; eine Vergangenheit kennt es nicht, um eine Zukunft kümmert es sich nicht, kurz, sein geistiges Dasein gleicht jenem Zustand, den Schopenhauer als beneidenswerthes Vorrecht der Thiere preist. In ähnlicher Einfachheit zeigt sich dem Kinde die Form der Räumlichkeit.

---

existentia poterit dubitare, quamvis de eadem non sit certus (Eth. pars II, propos. 49, schol.).

Beim Erwachsenen sind es nur Gesicht und Getast, welche ihre Qualitäten in räumlich-substantielle Formung bringen; dagegen die Qualitäten der anderen Sinne stehen zum Gegenstand in einer freieren, trennbaren Beziehung. Diese Unterscheidung macht das Kind noch nicht; es setzt vielmehr die Wirkungen, welche irgend ein Objekt in Gestalt der mit den Empfindungen verbundenen sinnlichen Gefühle in irgend welchem Sinne ausübt, sogleich als objektive Qualität des Gegenstandes selbst. Es kann sich nicht genug wundern über das tönende Wunderding einer Spieldose oder über die klangvollen und wohlthuenden Töne, welche Musiker ihren verschieden geformten Instrumenten zu entlocken wissen. Ein garstig klingendes Instrument flösst ihm Schrecken ein. Ähnlich ist es bei der Geschmacksqualität; diese ist so sehr das Ding selbst, dass je nach dem Befunde derselben, zu deren Prüfung das Kind bekanntlich jeden Gegenstand in den Mund führt, das Ding entweder gewollt oder zurückgewiesen wird.

Die Reaktion des Kindes auf die so gestaltete Welt seiner Umgebung ist geleitet von jener passivsten und dunkelsten Seite des psychischen Gesammtdaseins, welche auch bei erlangtem Selbstbewusstsein nicht völlig erhellt ist, von dem Trieb- und Gefühlssystem. Mehr fühlend als wissend lebt das Kind in spielendem Verkehr mit den Dingen, deren Verhältnis es als ein schlechthin selbstverständliches auffasst, und der Erwachsene freut sich mit Recht über die naive Zuversicht und Arglosigkeit, wie es mit den Gegenständen verkehrt, als stünde es mit ihnen in einer Art geistigen Rapports.

Eine interessante Parallele zu dieser naiven kindlichen Hingabe bildet das Schaffen des mit der Natur sich eins fühlenden dichterischen Genius. Zwar zeigen die mehrfachen Redaktionen eines und desselben Werkes, dass es in der Werkstätte des Dichters doch nicht so ganz reflexionslos hergeht. Es hiesse aber den der Kunst wesentlichen Begriffen der Intuition und der Stimmung eine contradictio in adiecto beifügen, wollte man annehmen, dass jede Vorstellung, welche

der schöpferischen Phantasie des Dichters entsteigt, mit dem Bewusstsein der Existenz verknüpft wäre. Denn der Existenzbegriff würde als bewusste Geistesfunktion die schaffende Phantasie in ihrer freien Bahn stören und hemmen, ja das stete Vorschweben der nüchternen Wirklichkeit würde ihre Thätigkeit ganz aufheben. Welch' rationalistisch-nüchterne, an den sens du réel des modernen französischen Naturalismus gemahnende Auffassung von dem Wesen der Kunst wäre die nothwendige Folge, wenn es nach Spinoza ginge, und das dichterische Phantasiegebilde eines Flügelrosses mit der Behauptung identisch wäre, das Pferd habe Flügel, oder, es existire ein geflügeltes Pferd*! Wenn das Schaffen des Künstlers sich nicht vor allem darin erschöpft, getrennt liegende Vorstellungen aus dem Reichthum seines Bewusstseins nach Gesetzen, die er sich selbst gibt, auf den Schwingen der Phantasie in eine neue Welt emporzuheben und hier zu einem Gebilde aus Einem Guss zu verknüpfen, wenn seine erzeugende Thätigkeit darauf beschränkt bleibt, Objekte der Wirklichkeit mit ebenfalls der Wirklichkeit entnommenen Epithetis zu schmücken — dann freilich kann die Lehre nicht befremden, dass den Produkten der Einbildungskraft ebenso wie den Vorstellungen überhaupt eine Bejahung oder Existenzaussage innewohnen soll. Allein selbst das künstlerisch nachempfindende Bewusstsein stellt die von Hesiod und Ovid geschaffene Phantasiegestalt des Quellrosses Pegasus sich nicht auf so hausbackene Weise vor, dass es zuerst das Bild des Pferdes sich vergegenwärtigt, dann die Vorstellung von Flügeln, welche es ihm zuspricht, sondern als untrennbare Gesammtvorstellung, als Verkörperung einer Idee.

Es ist eine psychologische Grundthatsache, dass den Menschen zunächst nicht das Sein der Dinge, sondern ihr

---

* Quid aliud est equum alatum percipere, quam alas de equo affirmare? Si enim mens præter equum alatum nihil aliud perciperet, eundem sibi præsentem contemplaretur, nec causam haberet ullam dubitandi de eiusdem existentia (Eth. a. a. O.).

Etwassein, nicht die Dinge, sondern ihre Eigenschaften interessiren. Denn die Unterscheidung dieser beiden Momente im Vorstellungsmechanismus setzt bereits einen gewissen Fonds dauernder Erinnerungsvorstellungen voraus, wie er bei einem Kinde, dessen geistige Thätigkeit sich in der Auffassung gegenwärtiger qualitativ bestimmter Vorstellungen erschöpft, nicht zu finden ist. Die dem entwickelten Bewusstsein so geläufige Trennung von Ding und Eigenschaft ist dem ersten Stadium der kindlichen Entwicklung unbekannt, diese beiden Seiten der Sache verschmelzen vielmehr bei ihm zu einer ungetheilten Gefühlswirkung.

Daraus erklärt sich folgende Erscheinung. Während der Erwachsene auf Grund seiner durch die Erfahrung erworbenen Kenntnisse weiss, dass ein Gegenstand, welcher auf diesen oder jenen Sinn unangenehm wirkt, zu diesem oder jenem Zweck unbrauchbar ist, doch auf einen andern Sinn angenehm wirken, für einen andern Zweck brauchbar sein kann, und er deshalb den Gegenstand nicht beiseite wirft, sondern nur beiseite stellt, so ist dem ganz unter dem Eindruck des Augenblicks stehenden Kinde eben dieser momentane Sinneseindruck der Repräsentant des Dinges in seiner Totalität. Der Erwachsene sieht in einem schönen und kostbaren Bilde nur den Zweck ästhetischen Genusses und sucht dasselbe vor allen andern Verwendungen, zu denen es vermöge seines Materials allenfalls tauglich wäre, sorgsam zu bewahren. Das Kind lässt sich durch dessen Farben anziehen, um im nächsten Augenblick durch Zerreissen eine Probe seiner Festigkeit zu machen. Für die Erkenntnis des Kindes folgt aus diesem gänzlichen Aufgehen in der Gegenwart, dass ihm bei seiner Geistesthätigkeit jedes Kriterium der Wahrheit abgeht. Wahrnehmungen wie Vorstellungen überhaupt gelten im Augenblick des Auftauchens vor dem Bewusstsein nach der kindlichen Logik der Selbstverständlichkeit als Correlate real existirender Dinge; verschwinden sie aus dem Bewusstsein, dann ist auch jede Spur von ihnen

verschwunden. Die Welt ist dem Kinde in jedem Augenblick so, wie sie sich in eben diesem Augenblick darstellt; es kennt nur eine Welt des Soseins, nicht eine Welt des Andersseins.

So in der ersten Zeit des kindlichen Daseins. Bald jedoch treten Vorgänge zu Tage, welche nur durch Association und Reproduktion erklärbar sind. Im weiteren Verlauf seiner Entwicklung merkt das Kind, dass mancher Vorstellung, die es als selbstverständlich hinnahm, ein dauerndes Gegebensein nicht zukommt, und dieses negative erkenntnistheoretische Moment wird mit derartigen Vorstellungen fortan verbunden bleiben. Aus der Summe der Erscheinungsweisen eines und desselben Dinges schlägt sich allmählig der erste Grundstock einer konstanten Form im Bewusstsein nieder: als Dauerndes im Wechsel, als Ding im Gegensatz zu den Eigenschaften. Das Kind erlangt die Fähigkeit, den sinnlichen Repräsentanten dieser begrifflichen Vorstellung in der Wahrnehmungswelt wiederzuerkennen: so entsteht das Benennungs- oder Recognitionsurtheil. Die Ursache des Wechsels der Erscheinung eines und desselben Dinges sucht es in der Verschiedenartigkeit seiner Eigenschaften; mit andern Worten: es kommt ihm die Kategorie der Inhärenz zum Bewusstsein und diese findet ihren Ausdruck im Attributivurtheil. Endlich gewahrt das Kind, dass nicht nur die Erscheinungen wechseln, sondern dass auch manchem Ding und mancher Eigenschaft, welchen es eine selbstverständliche Beziehung auf die Wahrnehmung zuschrieb, in Wahrheit das wahrnehmbare Gegenbild fehlte; so entsteht als neue psychische Funktion die des Existentialsatzes, dessen Inhalt für diese Stufe auf Aussagen über Wahrnehmbarkeit oder Nichtwahrnehmkarkeit dem Sinne nach beschränkt bleibt. Der Existentialsatz ist sonach ein Ausfluss des menschlichen Wahrheitsstrebens und ein Prohibitivmittel des Irrthums und hat dem Vorstellungsmechanismus, wenn er Gefahr läuft, der momentanen Anschauung zu viel nachzugeben, die Strenge des Denkens entgegenzuhalten.

Aus dieser psychologischen Betrachtung geht hervor, dass die Existenz — im Gegensatz zu Spinoza — nicht jedem Bewusstseinsinhalt als solchem unmittelbar innewohnt, sondern das Ergebnis einer hinterherkommenden besonderen Bewusstseinsfunktion ist; m. a. W. der Existenzbegriff ist ein Reflexionsprädikat. Da dem Subjekt der Gegensatz von erinnerbarer Vorstellung und Wahrnehmung zum Bewusstsein gekommen, handelt es sich im Existentialsatz nicht mehr um Unterscheidung naiv hinzugenommener Qualitäten, wie in den bisherigen Urtheilen von der Form: dies ist ein soseiendes Ding, sondern die neue Funktion hat den neuen Zweck, über die objektive Realität der Träger dieser Eigenschaften zu entscheiden. Wenn der Existentialsatz in der Bestimmtheit, welche er im kindlichen Bewusstsein erlangt hat, blos eine Etappe auf dem Forschungswege nach Wahrheit ist, so zeigt er doch schon ein besonders philosophisches Gepräge, weil er hinter dem Sosein der Erscheinung das Kriterium des Seins überhaupt sucht; er ist ein Produkt des Zweifels am Selbstverständlichen. Den Fragen nach dem Wie und dem Dass setzt er die Frage nach dem Ob entgegen, und später soll die nach dem Woher folgen.

Ist der Existentialsatz eine kritische Funktion, so ist damit nicht gesagt, dass er die ursprüngliche Funktionsweise des Bewusstseins, welche die Voraussetzung seiner Thätigkeit bildet, in allen Fällen stören oder einengen müsste. Das gereiftere populäre Bewusstsein verändert auch nach dem Entstehen des wesentlich anders gearteten Existentialsatzes im Grunde keineswegs den Bestand des kindlichen Unterscheidungsurtheils, sondern das Attributivurtheil von der Form „S ist P" bedeutet in dieser ausdrücklichen und entwickelten Form nichts anderes als die Analysis jener ursprünglichen mehr gefühlsmässigen Bewusstseinsfunktion. Das Bewusstsein zerlegt das in der Anschauung gegebene Beziehungsverhältnis in seine zwei Bestandtheile, nämlich in den für den Sprechenden selbstverständlichen des Dinges, als des Trägers der Eigen-

schaft, und in den für die Erkenntnis neuen, den der Eigenschaft. Das frühere unmittelbare Beziehungsverhältnis zum Bewusstsein wird auf diese Weise — es liegt dies in der Natur des letzteren, denn das Bewusstsein trennt, um zu verbinden — zum Beziehungsverhältnis seiner beiden Faktoren unter einander. Entscheidet der Existentialsatz über die Art des Gegebenseins eines geschlossenen Vorstellungskomplexes, eines Bewusstseinsausschnittes von Beziehungen, so handelt es sich im Attributivurtheil um die qualitative Abgrenzung schlechthin gegebener Vorstellungscomplexe.

Der psychogenetische Entstehungsprocess des Attributivurtheils lässt sich etwa in folgender Weise schematisiren. Das Urtheil „Die Rose ist roth" hat folgende Vorstufen: 1. Was mir anschaulich gegenüber ist, stellt sich dar als etwas Rothes oder als ein (angenehm wirkendes) rothes Ding. 2. Das rothe Ding heisst Rose; durch seine Umgebung ist dem Kinde der Name des Dinges beigebracht worden, an welchen sich die Unterscheidung von Ding und Eigenschaft anknüpft. 3. Die Rose ist ein rothes Ding*. 4. Die Rose ist roth. Die Eigenschaften werden einerseits, sofern sie wechseln, als das an den Dingen wechselnde und anderseits, sofern sie constant bleiben, sie von einander unterscheidende erkannt.

Ein analoger Werdegang lässt sich aufzeigen bei denjenigen Attributivurtheilen, deren Prädikatsnomen ein Substantiv von allgemeiner Bedeutung ist, wie Mensch, Vogel u. ä. Derartige Urtheile finden nicht nur ihre psychologische Erklärung, sondern auch ihre logische Bedeutung in dem Streben des Menschen, die einfache Prädikation in eine Subsumption zu verwandeln, d. h. den Subjektsbegriff als Exemplar einer Gattung zu fassen. Das Entscheidende liegt hier in der Thatsache, dass die Allgemeinbegriffe ursprünglich nicht Abstraktionen, nicht Gattungsmerkmale, sondern Namen für

* Welche von beiden (2. oder 3.) zuerst stattfindet, involvirt keinen logischen, sondern nur einen psychogenetischen Unterschied.

konkrete, in ihrer Erscheinungsweise gleichartige Objekte sind, wie ja das gewöhnliche Bewusstsein vielfach, nach einem Gattungsbegriff befragt, mit der Aufzählung von dessen empirischem Umfange antwortet*.

Die Einsicht in die Verschiedenheit von Attributivurtheil und Existentialsatz lässt klar erkennen, dass die Frage nach der Existenzbedeutung der Copula falsch gestellt ist, und dass es methodisch ganz verkehrt ist, wenn Brentano (Psychol. v. emp. Standpunkt, Leipzig 1874, p. 283) aus der Bedeutungslosigkeit der Copula die Bedeutungslosigkeit des Existenzwortes folgern will. Die wesentlich als grammatische Flexionsform zu erklärende Copula hat mit dem sprachlich gleichlautenden Seins- bezw. Existenzwort der kritischen Funktion des Existentialsatzes nichts als den Namen gemein. Aber woher, könnte man fragen, diese Gemeinsamkeit des Namens, sollte diese rein zufällig sein? Darauf wäre zu erwidern: Die Funktion des Existentialsatzes ist insofern auch für das Attributivurtheil nicht fruchtlos geblieben, als letzteres 1. meist auf solche Gegenstände zielt, deren Realität in der Rede vorausgesetzt wird (vgl. Sigwart Log. p. 126 f.) 2. auch in den Fällen, wo diese Voraussetzung auf den ersten

* Wie allgemein menschlich dieser Zug von Verwandlung der Prädikation in Subsumption ist, zeigt sich auch an Beispielen der entwickelten Sprache, so in Sätzen wie: es ist etwas Schweres, in den Wechselfällen des Lebens stets Gleichmuth zu bewahren, statt: es ist schwer etc. Das Urtheil: dies ist ein Rother, statt: dieser ist roth, zeigt eine eigenartige Vermischung der zwei eben behandelten Entwicklungsgänge. In dem Satze: Dies ist Franz, verlangt der Begriff der Identität des Individuums mit sich selbst eine Abgrenzung der Gesammtheit seiner Merkmale gegen die Gesammtheit der Merkmale eines andern, schliesst also eine Entwicklung im obigen Sinne von vornherein aus. — Zum Schlusse mag hier nicht unbemerkt bleiben, dass der gegenwärtige Sprachgebrauch überhaupt die in Rücksicht auf die logische Auffassung des Urtheils bedenkliche Tendenz zeigt, die subsumtive Prädikatsform an die Stelle der rein prädikativen zu setzen, z. B. die Wirkung dieses Dramas ist eine erhebende, statt . . . ist erhebend.

Blick nicht zuzutreffen scheint, doch für seine Prädikation einer Norm der Geltung bedarf, und diese Norm gibt ihm der Subjektsbegriff durch sein Bezogensein auf eine gewisse Realität, welche jedoch nicht, wie Sigwart die Existenz auffassen will (vgl. unten), auf die ausserpsychische der Wahrnehmbarkeit beschränkt bleibt. In dem Satze „der Pegasus ist geflügelt“ liegt die Realität des Subjektsworts nicht in der Wahrnehmbarkeit wie etwa bei Pferd, Löwe u. ä., sondern in der historisch beglaubigten Thatsache, dass jene Vorstellung ein Bestandstück des Bewusstseins des hellenischen Volkes war. Diese stete Beziehung auf eine Realität mag psychologisch für die Wahl gerade dieses „Formelements“ entscheidend gewesen sein. Möglich auch, dass die Thatsache, dass die verschiedenen Existenzarten (vgl. unten) in der Regel ihren logisch und erkenntnistheoretisch indifferenten und sprachlich gleichlautenden und kurzen Ausdruck in Sätzen von der Form „S ist“ finden, dazu verleitet hat, in dem „Ist“ eine Beziehung schlechthin zu finden und in gleicher sprachlicher Einförmigkeit das Verhältnis von Subjekt und Prädikat im Attributivurtheil auszudrücken. Diese sprachliche Auffassung der Sache würde auch ein erklärendes Licht werfen auf jene „Inhaltlosigkeit“ des Verbums Sein, von der Sigwart (Logik, I², Freiburg, 1889, p. 127) spricht, und welche rein logisch betrachtet nicht recht einleuchten will.

Wie dem auch sei, Thatsache ist jedenfalls, dass dem entwickelten Bewusstsein, wenn es ein Attributivurtheil ausspricht, von all' diesen Erwägungen, soweit es auf die Copula ankommt, nichts gegenwärtig ist, dass überhaupt die Copula im Gegensatz zum Seinsverbum weder logisch noch sprachlich-inhaltlich, sondern nur grammatisch-formell zu beurtheilen ist. Ist somit die Copula grammatisch eindeutig, von andern Gesichtspunkten her aber überhaupt nicht zu deuten, so liegt in dem Umstand, dass das Subjekt des Attributivurtheils bald ein wahrnehmbarer Gegenstand ist wie Delphin in dem Urtheil „der Delphin ist ein Säugethier“, bald

eine blose Vorstellung wie Pegasus in dem Urtheil „der Pegasus ist geflügelt“, absolut keine Inkonsequenz für die Funktionsweise der Copula; man hat daher keine Veranlassung mit J. St. Mill von einer „Zweideutigkeit“ * der Copula zu reden, weil letzterer ja überhaupt eine auf die Existenzweise des Subjektsworts rückwirkende erkenntnistheoretische Bedeutung nicht beiwohnt. Wir können zum Schlusse — mit der angedeuteten Einschränkung — Sigwart zustimmen, wenn er sagt: „Das Urtheil „der Pegasus ist geflügelt“ lässt thatsächlich die Existenz für denjenigen unentschieden, der nicht weiss, ob er es mit dem Namen eines wirklichen oder eines fingirten Wesens zu thun hat; ... nirgends aber ist darüber anderswo etwas abzunehmen als aus der Bedeutung der Wörter, sei es der Subjekts- oder Prädikatswörter.“ (a. a. O. p. 124 f.). „Nirgends hat ein Urtheil von der Form A ist B dadurch, das Subjekt und Prädikat durch „Ist“ verknüpft sind, die Kraft, das Urtheil „A existirt“ einzuschliessen und mitzubehaupten; in vollkommen gleicher Weise fungirt dieses „Ist“, ob von existirenden oder nichtexistirenden Dingen, ob von einzeln vorgestellten oder allgemein gedachten Subjekten, ob von Prädikaten die Rede ist, die einem existirenden zukommen können, oder von solchen, welche durch ihre Bedeutung die Existenz aufheben“ (a. a. O. p. 120 ff.). „In dem Urtheile „Gold ist gelb“ kommt gelb denjenigen zu, was ich unter dem Subjektswort vorstelle; der Satz behauptet aber nicht das Sein eines einzelnen Dinges“ (a. a. O. p. 125). „In dem Urtheil „Zinnober ist roth“ fügt das Verbum Sein dem Sinne nach nichts hinzu, was nicht schon in „roth“ der Wortgattung nach läge. „Rothsein“ sagt nicht mehr als „roth“, Rothes und Rothseiendes als Conkreta, Rothsein und Röthe als Abstrakta sind schlechterdings dasselbe; es wird nur ausdrücklich angedeutet, dass „roth“ nicht für sich abstrakt gedacht, sondern von einem bestimmten Subjekt prädizirt

* System der deduktiven und induktiven Logik I, p. 84 ff. (Schiel, 4. Aufl.).

werden soll. . . So ist auch Mensch und Menschsein dem Sinne nach dasselbe“ (p. 118 ff.)*.

Es zeigt sich also als psychologisches und logisches Ergebnis dieses Abschnittes Folgendes: Erst allmählig lernt das Kind unterscheiden zwischen Vorstellung und realem Gegenstand und zwar zunächst zwischen immanenter Vorstellung und wahrgenommener Vorstellung. So ergibt sich die wesentlich auf praktischer Erfahrung beruhende erkenntnistheoretische Scheidung der seienden Dinge von Nichtseiendem schlechthin, des Seienden vom Eingebildeten. Allein die Entwickelung schreitet noch weiter. Die Daten der Wahrnehmung genügen dem Verstande für die Dauer nicht; er sucht die Vielgestaltigkeit und Veränderlichkeit der seienden Dinge auf einheitliche Formen zu bringen. So entsteht der Begriff des Wesens oder des wahren Seins im Gegensatz zum falschen Sein. Erreicht zu haben glaubt der Intellekt diese seine Forderung im Begriffssystem der einzelnen Wissenschaften. Sein, Sein und Nichtsein, wahres Sein und falsches Sein sind die Etappen, in welchen sich der Reihe nach die logisch-erkenntnistheoretische Entwicklung des Existenzbegriffs im Bewusstsein darstellt. Die erste Etappe ist, weil rein psychologisch zu beurtheilen, logisch und erkenntnistheoretisch indifferent; die zweite hat ihren Schwerpunkt in der Beziehung zur Sinnlichkeit, im räumlich-zeitlichen Gegebensein; die dritte in der Selbstthätigkeit des Denkens. Dieser schematischen Zeichnung entspricht im Grossen und Ganzen — natürlich in ungleich complizirteren Verhältnissen und schärferer Zuspitzung der Gegensätze — der Entwicklungsgang dieser Frage in der Geschichte der Philosophie.

---

* Ähnlich nennt Mill die Copula ein „als Zeichen der Prädikation dienendes Wort“ (vgl. a. a. O.). — Consequenter Weise macht Sigwart (p. 124 Anm.) darauf aufmerksam, dass auch eine ausdrückliche Betonung der Copula (wie in dem Beispiel A ist der Thäter) die Existenz des A nicht im mindesten berührt.

b) Der Existenzbegriff in der Geschichte der Philosophie.

Gleich die Anfänge der griechischen Philosophie sind darauf gerichtet, eine Weltansicht zu erwerben, die Verschiedenartigkeit der Dinge der Aussenwelt mit den Forderungen des Denkens in Einklang zu bringen, mit einem Wort, die Aussenwelt zu begreifen. Hierin zeigt sich, wie oben ausgeführt, zunächst ein allgemein-menschlicher Zug in der Entwicklung des Bewusstseins, nämlich das Streben hinter der Welt des Soseins die des Seins zu suchen, und es lag in der Natur der Sache, dass das Denken ein erkenntnistheoretisches Übergewicht bekommen musste über die gewöhnlichen Vorstellungen des wahrnehmenden Bewusstseins. Dieses allgemein-menschliche psychologische Grundverhältnis fand seine schärfste metaphysische Ausprägung bei den Eleaten. Allein dadurch dass ihre Philosophie die Abstraktion der Raumerfüllung für das einzige und wahre Sein erklärte, liess sie sich in jugendlicher Überstürzung zu dem Fehlschluss verleiten, dass die sinnenfällige Welt überhaupt nicht existire und konstatirte so den absoluten Gegensatz von einer Welt des Seins und einer Welt des Scheins. Wie das ganz in der Wahrnehmung befangene kindliche Bewusstsein, wenn es einmal zur Unterscheidung von Sein und Nichtsein gelangt, ersteres ausschliesslich den wahrnehmbaren Dingen zuschreibt, ähnlich führte die noch in den Kinderschuhen steckende philosophische Spekulation zu einer Überschätzung des Denkens, und da die eleatischen Philosopheme durch diese logische Einseitigkeit sich selbst der Möglichkeit eine Welterklärung zu liefern begaben, so wird es begreiflich, wie Protagoras bezüglich der Verstandeserkenntnis einen absoluten Skepticismus vertreten und die nur subjektiv gültigen Sinnesqualitäten für die einzige Quelle des Wissens erklären konnte. Vereinigt und einer Prüfung unterzogen finden wir all' diese vorsokratischen Denkmotive in jenem platonischen Dialog, welcher so recht das nie befriedigte Ringen des Menschengeistes nach Wahrheit

vorführt, im Theätet. Hier erfährt die populäre und in ihren Grundzügen auch von den Eleaten vertretene Annahme, dass ein Nichtseiendes Vorstellungsinhalt sein könne, ihre Anfechtungen. Ἀλλὰ μὴν ὅγε μηδὲν δοξάζων τὸ παράπαν, οὐδὲ δοξάζει... Ἄλλο τι ἄρ' ἐστὶ τὸ ψευδῆ δοξάζειν τοῦ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν (vgl. 188 D; 189 B). Man sieht, dass Platon das Nichtseiende, welches noch die Atomisten als erklärende Voraussetzung ihrer physikalischen Theorie ohne logische Begründung angenommen hatten, logisch zu begreifen sucht. Derjenige, wird weiter ausgeführt, welcher einen Irrthum begehe, habe nicht Nichtseiendes vorgestellt, möge man unter letzterem ein Einzelding oder einen Gattungsbegriff verstehen. Denn wie der, welcher etwas höre oder betaste, etwas Seiendes und zwar etwas bestimmtes Seiendes höre oder betaste, so habe jede Vorstellung ihren bestimmten Inhalt. Der Irrthum bestehe vielmehr in einer Verwechslung von Vorstellungs- und Wahrnehmungsbildern oder von Vorstellungsbildern unter einander, was Platon im Einzelnen durch die berühmten Gleichnisse von der Wachstafel und dem Taubenschlag illustrirt. Mehr dialektisch gewendet erscheint diese Frage im „Sophisten". Hier wird gezeigt, dass man das Nichtseiende nicht aussprechen, ja nicht einmal bestreiten (ἐλέγχειν) könne, ohne dass man demselben Prädikate des Seienden, also Widersprechendes beilege. Und dieser Dialog fasst das Resultat über τὸ μὴ ὂν in die Worte zusammen: φαμὲν δέ γε δεῖν, εἴπερ ὀρθῶς τις λέξει, μήτε ὡς ἓν μήτε ὡς πολλὰ διορίζειν αὐτό, μηδὲ τὸ παράπαν αὐτὸ καλεῖν· ἓν τι γὰρ ἤδη καὶ κατὰ ταύτην ἂν τὴν πρόσρησιν προσαγορεύοιτο (239 A).

Wie überhaupt in seiner Philosophie gestaltete sich für Platon auch in dieser Frage das metaphysische Problem von vornherein nach dem ethischen Postulat, es müsse Wahrheit geben; die Begriffe des Seins oder Nichtseins werden identifizirt mit denen des Wahrseins und Falschseins. Wenn man einmal naiv der Überzeugung lebt, dass immanente Vorstellungen das transscendente Sein der Dinge erfassen, aber dabei die Einsicht gewonnen hat, dass die Sinneswahrnehmung

und die Verbindung ihrer Elemente im beziehenden Denken (δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου, Theät. 201 E) irrthumslose Wahrheit nicht garantiren können, so ist es nur ein weiterer Schritt auf derselben Bahn, und es bedurfte dazu nur des idealen Sinnes Platons, dass er das wahre Sein der Dinge für unsere Erkenntnis in einem von den Sinneseindrücken unberührt gebliebenen Bewusstseinsakt, in einem Wiederschauen der Ideen, zu finden glaubte. Das Wissen von diesen ewigen Seinswahrheiten konnte, sowie es unabhängig von der Erfahrung zu Stande kam, auch die Controle seiner Richtigkeit nicht in der Erfahrung suchen. Einzig die Erhabenheit des Inhalts bürgt dem Denken dafür, dass ihm ein reales Gegenbild entspricht. So entstand der grosse Gegensatz zwischen Sinnes- und Verstandeserkenntnis, zwischen der Welt der seienden Dinge und des wahren Seins, ein Gegensatz, welchen die spätere Zeit begrifflich vertiefte und zur Grundlage ihrer religiösen Metaphysik machte. Die Stufen der Nothwendigkeit des Vorstellens werden identifizirt mit denen metaphysischer Priorität (vgl. Windelband, Gesch. d. Philos. p. 238), die Welt des Seienden geräth in ein erkenntnistheoretisches und metaphysisches Abhängigkeitsverhältnis von der Welt des Seins. Am deutlichsten und am folgenschwersten zeigt sich diese philosophische Grundansicht im ontologischen Beweise vom Dasein Gottes, welcher lehrt, dass dem Begriff Gottes, als des allerrealsten Wesens, die Existenz als Merkmal inhärire. Alles, was sonst seiend heisst, trägt seine Existenz nicht in sich, sondern leitet sich in absteigender Reihenfolge von Gott her.

Diese Erkennbarkeit des Übersinnlichen und zugleich der äusserpsychischen Realität überhaupt wird zuerst zum Problem bei den Stoikern. Nicht mehr ausschliesslich Sinnenerkenntnis und Verstandeserkenntnis, sondern vor allem Bewusstsein und Aussenwelt, Körperlichkeit und unkörperlicher Vorstellungsinhalt (vgl. Windelband, a. a. O. p. 156 f.) sind die Gegensätze, welche den erkenntnistheoretischen Studien

dieser Schule die Motive lieferten. Den Angelpunkt ihrer Untersuchungen bilden die Erörterungen über die φαντασία καταληπτική. Es handelt sich hiebei um die Controverse, ob das verbale Adjektiv dieser Verbindung aktiven oder passiven Sinn habe, m. a. W., ob das Kriterium der Wahrheit wesentlich eine Selbstthat des Geistes oder lediglich ein Ergriffenwerden desselben von der Wirklichkeit darstelle. Die Resultate der Forschungen neuesten Datums zeigen eine entschiedene Neigung — wie mir scheint, mit Recht — den ersten Theil der Frage zu bejahen. Nach den überzeugenden Darlegungen Bonhöffers* (Epiktet und die Stoa, Stuttg. 1890, p. 288 ff.), der seine Ansicht mit Glück gegen Zeller und Stein vertheidigt, dürfte sich die Sache bei den Stoikern so stellen: Das Wort κριτήριον wird von diesen bald in objektiver bald in subjektiver Bedeutung gebraucht. Als objektive Kriterien figuriren αἴσθησις und λόγος (oder die πρόληψις διηρθρωμένη). Sie sind κανόνες, μέτρα, also Erkenntnis*mittel*. Obgleich sie ursprünglich Thätigkeiten, theils der Sinnlichkeit, theils des Verstandes, sind, hat sie der letztere sich selbst als substantielle Normen gegenübergestellt. Da nun in der Conformität der Wirklichkeit mit diesen objektiven Massstäben die wahre Erkenntnis besteht, so setzt letztere das Anlegen des Massstabes voraus, und das positive befriedigende Ergebnis hieraus ist die φαντασία καταληπτική. Dieselbe ist also das subjektive Kriterium, „der subjektive Reflex der thatsächlich stattgehabten Prüfung", sie ist ein Erkenntnis*zeichen*. Da oftmals wegen der zeitlichen Coincidenz der beiden Faktoren eine reale Unterscheidung unmöglich ist, übersieht man den freien Akt in der kataleptischen Vorstellung, die συγκατάθεσις, und die menschliche Erklärungsweise nimmt das in die Sinne fallende, passiv gegeben scheinende Wahrnehmungsbild fälschlich als Inbegriff der Wahrnehmung.

---

* Zu ähnlichem Ergebnis gelangt Windelband a. a. O. p. 163 f.

Das stoische Problem verschwindet hierauf, von andern Denkantrieben in den Hintergrund gedrängt, für viele Jahrhunderte von der Bildfläche, bis in die Zeiten des mittelalterlichen Nominalismus und Terminismus. Nachdem dann die grossen metaphysischen Systeme eines Descartes und Spinoza und verwandter Richtung sich mit der Überwindung jenes Dualismus vergebens abgemüht, wurde derselbe durch den englischen Empirismus auf seine psychologische Form gebracht. In der von dem Nominalismus und dem Terminismus vorgezeichneten Bahn weiter schreitend, gelangt Hume, wie vor ihm bereits Locke, zu dem Ergebnis, dass keine Behauptung über die Aussenwelt demonstrirbar sei, also auch die Existenz nicht analytisch bewiesen werden könne.

In eine ganz andere Phase gelangte die Entwicklung dieser Frage durch Kant. Auch er hält es dem Realismus des Mittelalters und der dogmatischen Philosophie seiner unmittelbaren Vorgänger gegenüber mit Hume, dass die Existenz nicht demonstrirbar sei. Schon in der Nova dilucidatio (sect. II, propos. VI, WW I, p. 375, Hartenstein) warnt er vor der Verwechslung der notio entis mit ens und erklärt den Satz: existentiæ suæ rationem aliquid habere in se ipso, für falsch. Doch bleibt er bei der einfachen Negation nicht stehen, sondern zeigt schon in dieser Schrift, dass es einer Demonstration gar nicht bedürfe, da die Existenz ein schlechthin Gegebenes sei: Existit, hoc vero de eodem et dixisse et concepisse sufficit. Diesem Standpunkt ist er auf der Höhe seiner Entwicklung treu geblieben, wenn auch dessen Begründung an Selbständigkeit und Originalität gewonnen hat. „Sein", heisst es in seinem Hauptwerk, „ist blos die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst .... Nehme ich das Subjekt Gott mit allen seinen Prädikaten zusammen und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide

müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der blos die Möglichkeit ausdrückt, darum, dass ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das blos Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche . . . . Aber in meinem Besitzstande ist mehr bei hundert wirklichen Thalern als bei dem blossen Begriffe derselben (d. i. ihrer Möglichkeit)" (Krit. d. r. V. p. 472 f., Kehrbach). Das Sein ist also offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu „dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne". Es enthält als Prädikat keine Bestimmung, welche „über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrössert", ist also in diesem Sinne kein synthetisches Prädikat. Der Existentialsatz ist aber darum nicht etwa ein analytisches Urtheil; denn setze ich einen Triangel und hebe die drei Winkel desselben auf, so habe ich ein widerspruchsvolles analytisches Urtheil; „aber den Triangel sammt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade ebenso ist es mit dem Begriffe eines absolutnothwendigen Wesens bewandt . . . . Wenn ihr sagt, Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädikate gegeben, denn sie sind alle zusammt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch" (a. a. O., p. 470). Das Verhältnis von Subjekt und Prädikat im Existentialsatz ist sonach kein analytisches nach dem Satze des Widerspruchs zu beurtheilendes, sondern ein synthetisches; das Prädikat setzt „den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff" *.

Vom Sein gilt also das, was nach Kant von den Kategorien der Modalität überhaupt gilt: dass sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des

* Vgl. zu der ganzen Frage auch die Abhandlung Kant's: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (WW. II, p. 115 ff., Hartenstein).

Objekts nicht im Mindesten verwehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken (a. a. O., p. 202). Der Inhalt des Begriffs wird durch das Existenzprädikat nicht berührt; aber die Stellung dieses Inhalts zum erkennenden Bewusstsein wird dadurch eine wesentlich andere, dass das Existenzprädikat zu dem gedanklich immanenten Beziehungsverhältnis eines Gedankendings zum Bewusstsein noch das der Anschauung in der wahrnehmbaren Wirklichkeit fügt, also zum Gedachten den sinnlichen Repräsentanten. Kant hat der dogmatischen Philosophie die Thatsache vor Augen gestellt, dass sie auf der Höhe ihrer Spekulation trotz der grossen Energie des Denkens doch schliesslich demselben Fehler und mit der gleichen Naivität verfallen sei, wie das kindliche Bewusstsein, welches eine Wahnvorstellung für real hält. Die Kant'sche Philosophie hat den in der Welt des „transscendentalen Scheins“ umherirrenden Geist jählings zurückgeworfen auf den einzig wahren Ausgangspunkt jeglicher Forschung, auf die Welt der Anschauung. Seine dogmatischen Vorgänger hatten das Hysteronproteron begangen „aus der abstrakten Vorstellung die anschauliche entspringen zu lassen, während in Wahrheit alle abstrakte Vorstellung aus der anschaulichen entsteht“ (Schopenhauer, Fragmente zur Gesch. d. Philos. § 12 in Parerga u. Paral. I).

Weder Wahrnehmung allein, noch die Verstandesbegriffe allein, noch ihre Verbindung vermag — so lässt sich die Stellung Kant's dem Sensualismus und Rationalismus seiner Vorzeit gegenüber präcisiren — die Aussenwelt unmittelbar zu erfassen; doch gewährt ihre Verbindung — und damit müssen wir uns begnügen — wenigstens eine widerspruchslose Auffassungsweise.

II.

Die logische Bedeutung des „Ist" im Existentialsatz.

Kant hat also, wie die angeführten Stellen beweisen, ein für allemal gezeigt, dass das Existenzwort zwar kein Merkmal aus dem Subjektsbegriff heraushebt, bezw. demselben zufügt, dass dasselbe aber nichtsdestoweniger ein Prädikat ist und zwar, weil es „ein Verhältnis zum Erkenntnisvermögen" ausdrückt, ein modales Prädikat.

Offenbar als eine Überspannung dieser rein logischen Bedeutung des Existenzprädikats erscheint es, wenn Schuppe (vgl. Erkenntnisth. Logik, Bonn, 1878, p. 502 ff. und Zeitschr. für Völkerpsychol. u. Sprachw. XVI (1886), p. 249 ff.) letzteres für eine Gattung erklärt. Dieser Logiker stellt sich (Log. p. 506) die Frage, was denn im Existentialsatze dem Subjektsbegriff hinzugefügt werde und gibt darauf die Antwort: „die ausgesagte Existenz wird in der Weise der Subsumption als eine Gattung des Subjektsbegriffs ausgesagt". Abgesehen davon, dass es gar keinen Sinn hat, Verschiedenartiges (wie Tugend, Fleisch, Baumaterial) unter einen allgemeinen Begriff, also auch unter den des Seins zu subsumiren*, würde diese Lehre einen Rückfall in den Eleatismus und Spinozismus bedeuten; denn das Sein des Parmenides und die Substanz Spinoza's waren ja in logischem Betracht nichts anderes als das letzte und höchste Allgemeinprädikat der Dinge. Wir müssen die Merkmaltheorie nicht blos halb, sondern vollständig aufgeben; es wird im Existentialsatz überhaupt nichts „hinzugefügt", weder ein sachliches noch ein logisches Merkmal.

* Allerdings denkt man, wenn man von dem Seienden, d. h. der Welt als dem Inbegriff aller Dinge redet, an das Verschiedenartigste. Allein hiebei handelt es sich um „das als seiend Beurtheilte oder zu Beurtheilende", also um das Subjekt, nicht, wie überall in dieser Untersuchung, um das Prädikat (vgl. auch Rickert, in der vor kurzem erschienenen Schrift: Der Gegenstand der Erkenntnis, Freiburg, 1892, p. 82).

An einer andern Stelle desselben Werkes (p. 634) ist Schuppe anderer Ansicht. Hier heisst es: „Der blose Begriff Existenz ist überhaupt gar keine eigentliche Gattung, ist als solche gar nicht verwendbar, sondern erhält Sinn und Verwendbarkeit erst durch die, meist selbstverständliche und deshalb nicht beachtete, ergänzende spezifische Bestimmung, als die und die Existenzart. Es scheint mir keinem Zweifel unterworfen zu sein, dass das Prädikat „Existenz“ einem Subjekte nur beigelegt werden kann in der Reflexion auf das, was im Subjekte schon enthalten vorgefunden wird*,“ — eine Auffassung, welche sich mit der unserigen sehr nahe berührt, im übrigen aber über eine rein logische Betrachtung bereits hinausweist (vgl. unten).

Die negative Seite der Kant'schen Lehre verfolgt einseitig Brentano. Kant hat dem Seinswort den Charakter der Aussage eines Merkmals abgesprochen; Brentano erscheint — trotz Kant — Merkmalaussage und Prädikation für identisch, und da er das Merkmal Existenz logisch nicht zu rechtfertigen weiss, wagt er den Schritt über Kant's „unklare und widerspruchsvolle Halbheit“ hinaus: er leugnet den logischen Wert des Existenzwortes und lehrt, Sein ist kein Prädikat. „Wenn wir sagen,“ wird hier gelehrt (Psychol. p. 276 ff.), „A ist,“ so ist dieser Satz nicht, wie viele glauben, eine Prädikation, in welcher die Existenz als Prädikat mit „A“ als Subjekt verbunden wird. Nicht die Verbindung eines Merkmals „Existenz“ mit „A“ sondern „A“ selbst ist der Gegenstand, den wir anerkennen.“ Um klar darüber zu werden, wie Brentano dies meint, empfiehlt es sich auf eine Stelle in der

* Wenn Schuppe (Log. p. 507) bemerkt, im Attributivurtheil stehe das Prädikatsnomen zum Begriffe der Existenz im Verhältnis der Unterordnung, es sei „eine Spezies dieser Gattung Existenz oder der gemeinten Existenzart“, so glauben wir oben gezeigt zu haben, dass im Attributivurtheil die Existenzart des Subjektsbegriffs wohl vorausgesetzt, dessen Prädikat aber in seiner Funktionsweise von derselben völlig unabhängig ist, also nur die Subjektsvorstellung, nicht deren Existenzart determinirt.

Metaphysik des Aristoteles, der wichtigsten Autorität Brentano's, zurückzugehen. Diese Stelle, welche von ihm zweimal zitirt wird (a. a. O. p. 281 und in der Schrift: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Freiburg 1862, p. 27) und offenbar für seine Ansicht bestimmend geworden ist, lautet: Περὶ δὲ δὴ τὰ ἀσύνδετα τί τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος; . . . ἀλλ' ἔστι . . . τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν (Θ, p. 1051, b, 17.). Aristoteles spricht also hier von einer gewissen Spezies von Urtheilen, deren Subjekt auf den Urtheilenden so wirkt, dass dessen Reaktion nicht ein Bejahen oder Verneinen, sondern lediglich ein Jasagen ist. Dieses letztere erscheint als das notwendige Zutagetreten eines Berührungsaktes, als des einzigen Kriteriums von wahr und falsch. Fragt man zunächst, was mit den Asyndeta gemeint sei, so kann man im ersten Augenblick versucht sein, im Sinne der allgemeinen Tendenz der aristotelischen Metaphysik an die reine Aktualität der göttlichen Substanz zu denken. Allein der Plural und ganz besonders die sinnliche Bedeutung des Verbums θιγγάνειν, sowie endlich die aristotelische Lehre vom Urtheil überhaupt nöthigen, unter dem Inhalt des Berührenden die Totalität der Erscheinungsweise der empirischen Einzelsubstanzen zu verstehen. Zudem passt ja die zunächstliegende Übersetzung jenes Wortes, nämlich „Unverbundenes", ganz gut auf das diskrete Dasein der Einzeldinge, wie es der ersten Anschauung sich darstellt. Aristoteles behauptet also, dass das Urtheil, welches das Vorhandensein eines in der Wahrnehmung sich aufdrängenden Gegenstandes behauptet, seinem Wesen nach verschieden sei von den übrigen Urtheilen, die eine auf Verbindung und Trennung beruhende Bejahung oder Verneinung aussprechen.

Der griechische Philosoph identifizirt somit den Existentialsatz mit der Wahrnehmung, woraus gewiss niemand, wenn man den damaligen Stand der Psychologie in Betracht zieht, dem grossen Denker einen Vorwurf machen wird, und Brentano,

dem die Lehre Kant's, wornach der Existentialsatz in einem Sinne ein synthetisches Urtheil ist, in einem andern nicht ist, „unklar" erscheint, kommt Aristoteles' Anschauung sehr gelegen; er findet darin ein einfaches Mittel zu der Radikalkur, dem Existenzbegriff jede Bedeutung der Prädikation abzusprechen.

Um seine Lehre plausibler zu machen, greift Brentano noch zu einem andern Auskunftsmittel. Er will gegen J. St. Mill beweisen, dass auch das Sein des Existentialsatzes nichts anderes sei, denn ein als Zeichen der Prädikation dienendes Wort wie die Copula, und sucht (Psychol. p. 283 ff.) an Beispielen zu zeigen, dass jeder kategorische Satz ohne irgendwelche Änderung des Sinnes in einen Existentialsatz übersetzt werden könne.

„Der kategorische Satz „irgend ein Mensch ist krank", sagt Brentano, „hat denselben Sinn wie der Existentialsatz „ein kranker Mensch ist" oder „es gibt einen kranken Menschen"."

„Der kategorische Satz „kein Stein ist lebendig" hat denselben Sinn wie der Existentialsatz „ein lebendiger Stein ist nicht" oder „es gibt nicht einen lebendigen Stein"."

„Der kategorische Satz „irgend ein Mensch ist nicht gelehrt" hat denselben Sinn wie der Existentialsatz „ein ungelehrter Mensch ist" oder „es gibt einen ungelehrten Menschen"."

„Der kategorische Satz „alle Menschen sind sterblich" hat denselben Sinn wie der Existentialsatz „ein unsterblicher Mensch ist nicht" oder „es gibt nicht einen unsterblichen Menschen" *."

* Es fällt einem schwer, nicht der Verwunderung Ausdruck zu geben über das Nichtssagende der in diesen Urtheilen sich offenbarenden Alltagsweisheit. Mit solchen Beispielen lässt sich allerdings — freilich nicht zum Ruin der Logik — eben weil sie nichts sagen, alles sagen. Besonders gilt dies von den partikularen Urtheilen mit „irgend", welche, will man bei ihnen überhaupt etwas

„Da in den vier Beispielen", fügt Brentano erläuternd hinzu, „die sämmtlichen vier Klassen von kategorischen Urtheilen, welche die Logiker zu unterscheiden pflegen, vertreten sind, so ist die Möglichkeit der sprachlichen Umwandlung der kategorischen Sätze in Existentialsätze dadurch allgemein erwiesen; und es ist deutlich, dass das „ist" und „ist nicht" des Existentialsatzes nichts als ein Äquivalent der Copula, also kein Prädikat und für sich allein genommen, gänzlich bedeutungslos ist."

Von Windelband (Beiträge zur Lehre v. neg. Urtheil, Strassb. Abhh. zur Philos., 1884, p. 183 ff.) darauf aufmerksam gemacht, dass Substanzen und immanente Beziehungsverhältnisse in verschiedener Weise „seien" und dass man bei der thatsächlichen allgemeinen Durchführung von Brentano's Theorie Gefahr laufe in einen bedenklichen Hyperrealismus zu gerathen, schafft sich Brentano in seiner Schrift „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis" (Leipzig, 1889, p. 57 ff.) dadurch eine Hinterthüre, dass er den Begriff der kategorischen Urtheile spaltet in einfache, streng einheitliche kategorische Urtheile, wie sie die formalen Logiker mit a, e, i, o bezeichnen, welche alle auf die existentiale Formel rückführbar seien, und in Urtheile von kategorischem Bau, welche, weil zusammengesetzt, nicht auf die Existentialformel gebracht werden können. Die zusammengesetzten Urtheile enthalten nach Brentano, „wie es die Vieldeutigkeit sprachlicher Wendungen mit sich bringt", ein Vielheit von Urtheilen, und in diesem Falle könne die Existentialformel wohl der Ausdruck eines dem zusammengesetzten Urtheile äquivalenten, einheitlichen Urtheils, nicht aber des zusammengesetzten Urtheils selbst werden. Auf die Frage nach der Natur des äquivalenten Urtheils gibt Brentano keine Antwort; ja er gesteht sogar: „Nicht jeder zusammengesetzte Urtheilsakt kann in lauter

---

denken, nur als Oppositionsurtheile zu allgemeinen mit entgegengesetzter Qualität, nicht aber, was ausdrücklich hätte bemerkt werden sollen, als Vorstufe zu allgemeinen zu betrachten sind.

einfache Elemente aufgelöst werden, wie ja Ähnliches auch bei manchen Begriffen gilt“*.

Da also Brentano theils im Singular von dem äquivalenten Urtheil spricht, über dessen Beschaffenheit aber keinen Aufschluss gibt, theils hinwiederum von einfachen „Elementen“ redet, in welche der zusammengesetzte Satz auflösbar sei, diese Auflösbarkeit aber geheimnisvoll beschränkt, so lässt sich nicht behaupten, dass durch diese neueren Erklärungen seine Verwandlungstheorie klarer geworden sei.

Ja selbst über die Stellung Brentano's zur Vorfrage, welches die entscheidenden Kriterien der Unterscheidung des einfachen und zusammengesetzten Urtheils seien, lässt sich keine klare Einsicht gewinnen. So bezeichnet er das Urtheil „die Rose ist eine Blume“ (a. a. O. p. 59) als ein zusammengesetztes Urtheil, das Urtheil „irgend ein Mensch ist krank“ (Psychol. p. 285) dagegen als ein einfaches. Das erstere setze die Anerkennung des Subjekts voraus, also einen Existentialsatz, in welchem die Existenz des Subjekts behauptet wird. Eine unmögliche Zumuthung nennt er es aber, wenn man mit Herbart dieses Prinzip auf alle Urtheile anwenden wolle und z. B. sage, das Urtheil „irgend ein Mensch ist krank“ enthalte stillschweigend die Voraussetzung „wenn es nämlich Menschen gibt“. Man vermisst hier, wie man sich auch zur Frage stellen mag, den Aufschluss über die verschiedene Behandlung der Subjekte beider Urtheile. Wenn Brentano dann endlich behauptet — es handelt sich um das Urtheil „kein Stein ist lebendig“ — wenn es keine Steine gäbe, so wäre es sicher ebenso richtig, dass es, wie das „einfache“ Urtheil besagt, keine Steine gibt, als jetzt, da

* Der Wiener Gelehrte irrt jedoch, wenn er Röthe (rothe Farbe) für einen zusammengesetzten Begriff hält, der nicht in einen einfachen aufgelöst werden könne. Der Grund der Unauflösbarkeit dieses Empfindungsinhalts liegt vielmehr gerade in seiner Einfachheit. Farben gehören zu jenen einfachen Bewusstseinselementen, welche deshalb nicht definirbar sind, weil das genus proximum sich zu einem Namen für die Summe der einzelnen specifica verflüchtigt.

Steine existiren, so scheint ihm die Blösse der aristotelischen Urtheilslehre*, welche darin besteht, dass sie „die Negation als ein fertiges Faktum naiv aus dem Sprachschatze aufrafft“ (Prantl, Gesch. d. Log. im Abendl. I, p. 153), entgangen zu sein**.

* Vgl. Met. Γ 2, p. 1003, b, 10: τὸ μὴ ὂν εἶναι μὴ ὂν φαμέν.

** Es ist nicht uninteressant, auch hier dem Gedanken nachzugehen, in wie weit Aristoteles die Verwandlungstheorie Brentano's, wenn nicht verschuldet, so doch veranlasst habe.

Οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἴεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἶ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν, heisst es in der aristotelischen Metaphysik (Θ, 10, p. 1051, b, 6). Hieraus erhellt zunächst die bekannte Thatsache, dass Aristoteles' Logik nicht war, was nachher die Schultradition aus ihr gemacht hat, nämlich eine rein formale Wissenschaft; dass sie vielmehr durchgängig von einer Anzahl erkenntnistheoretischer Voraussetzungen über das Seiende und das Verhältnis des Denkens zu demselben durchsetzt und beherrscht ist, deren oberste etwa zu formuliren wäre: „die Identität der Formen des begreifenden Denkens mit den Beziehungsformen der Wirklichkeit“ (Windelband, Gesch. d. alten Philos., in Iw. Müllers Handb. der Alterthumsw., V, 1, p. 261). Das Seiende bildet nach Aristoteles eine der absoluten Aktualität zustrebende progressive Reihe metaphysischer Realitäten, deren Wesen der menschliche Verstand in der Wissenschaft dadurch erfasst, dass er in analoger Weise das Besondere von dem Allgemeinen, von der Gattung, abhängig sein lässt, unter diese subsumirt. Die Logik hat die Aufgabe, Regeln dafür aufzustellen, dass der innere Process der Vorstellungen mit dem Sein der Dinge übereinstimmt, ihr adäquates Abbild darstellt. Da die Unterordnung unter das Allgemeine sich in Urtheilen vollzicht, das Wesen der letzteren aber nach Aristoteles in der richtigen Verbindung bezw. Trennung der Subjekts- und Prädikatsbegriffe besteht, so ist eine Behauptung wahr, d. h. es entspricht derselben ein reales Correlat, wenn die Verbindung oder Trennung im Urtheile richtig vollzogen ist.

Daraus folgt, dass der Begriff der Wahrheit bei Aristoteles in doppelter Gestalt — wenn man will, in ursprünglicher und abgeleiteter — vertreten ist, einmal als unwandelbare metaphysische Norm und dann sekundär im menschlichen Geiste (als ὂν ὡς ἀληθές), in welch' letzterer Gestalt sie auch verfehlt werden kann. Es hat daher keineswegs principielle, sondern nur formelle Bedeutung, wenn der Stagirite bald die eine bald die andere Seite dieses correlativen Vorgangs mehr betont und das Wahre und Falsche im Urtheil das eine Mal mehr als Ausfluss des beurtheilenden Verstandes

Wenn wir nun im Folgenden die Lehre Brentano's über die logische Bedeutung des Seinsworts im Existentialsatz und im Attributivurtheil einer Prüfung unterziehen, so beginnen wir am besten mit der Frage, war es nöthig und ist es logisch gerechtfertigt, dem Existentialsatz die Alternative zu stellen: entweder ein synthetisches Urtheil mit Merkmalaussage oder aber — wenn dies nicht der Fall — überhaupt kein kategorisches Urtheil? Brentano will das „Ist" des Existentialsatzes mit „anerkennen" interpretiren. Rechtfertigt vielleicht dieses „Anerkennen" jene Auffassung, so dass auf Grund der aristotelischen Unterscheidung von κατάφασις und φάσις die Urtheile

auffasst, das andere Mal, dem metaphysischen Faktor das Übergewicht lassend, diese Werthprädikate dem „Ist" oder „Ist nicht" unmittelbar innewohnend betrachtet, wobei der Einfluss der Sprache einen nicht zu unterschätzenden Faktor bildet. Man vergleiche die zwei folgenden Stellen: Τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὄν, καὶ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, ἐπειδὴ περὶ σύνθεσίν ἐστι καὶ διαίρεσιν, τὸ δὲ σύνολον περὶ μερισμὸν ἀντιφάσεως. Τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει, τὴν δ'ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διῃρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν… οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθές, τὸ δὲ κακὸν εὐθὺς ψεῦδος, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ· περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ (Met. E 4, p. 1027, b, 18) und: Ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ ψεῦδος. ὁμοίως ἐπὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, οἷον ὅτι ἔστι Σωκράτης μουσικός, ὅτι ἀληθὲς τοῦτο. ἢ ὅτι Σωκράτης οὐ λευκός, ὅτι ἀληθές. τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος σύμμετρος, ὅτι ψεῦδος (Met. Δ, 7, p. 1017, a, 31; vgl. hiezu Brentano: Von der mannigf. Bedeut. des Seienden nach Arist., p. 33 ff.). Mit Recht sagt Prantl (a. a. O., p. 133 f.): „Steht Bejahung und Verneinung in eben jener Beziehung zum Wahrsein und Falschsein, welche an dem objektiven Bestande einer Verbindung oder Trennung gemessen wird, so liegt hierin schon von selbst, dass es zwischen Wahrsein und Falschsein und hiemit zwischen Bejahung und Verneinung nichts Mittleres geben kann, und es fällt daher bei Aristoteles das sog. principium exclusi tertii völlig mit dem sog. princ. ident. et contrad. zusammen."

Mit dem Inhalt der angeführten Stellen des Aristoteles stimmen nun, rein äusserlich betrachtet, folgende Sätze Brentano's fast wörtlich überein: „Die Begriffe der Existenz und Nichtexistenz sind Correlate der Begriffe der Wahrheit (einheitlicher) affirmativer und negativer Urtheile. Wie zum Urtheil das Beurtheilte, zum affirmativen Urtheil das affirmativ, zum negativen das negativ Beurtheilte gehört: so

etwa einzutheilen wären in verstandesmässige und thatsächliche? Unter den ersteren wären dann solche zu verstehen, bei deren Zustandekommen der Verstandesfunktion eine den Dingen mindestens ebenbürtige und ihnen gegenüber selbständige Bedeutung garantirt ist. Die thatsächlichen hingegen wären solche, bei denen jene subjektive Spontaneität relativ auf Null zusammengeschrumpft wäre.

Der Sprachgebrauch des Wortes „anerkennen", welchen wir zunächst zu Hülfe ziehen, ist für die Bejahung obiger Frage nicht günstig. Einige Beispiele aus Wissenschaft und Praxis mögen dies zeigen. Wenn einem Forscher auf dem

---

gehört zur Richtigkeit des affirmativen Urtheils die Existenz des affirmativ Beurtheilten, zur Richtigkeit des negativen die Nichtexistenz des negativ Beurtheilten; und ob ich sage, ein affirmatives Urtheil sei wahr, oder sein Gegenstand sei existirend: ob ich sage, ein negatives Urtheil sei wahr, oder sein Gegenstand sei nicht existirend; in beiden Fällen sage ich ein und dasselbe. Ebenso ist es darum wesentlich ein und dasselbe logische Princip, wenn ich sage, in jedem Falle sei entweder das (einheitliche) affirmative oder negative Urtheil wahr, oder, jegliches sei entweder existirend oder nichtexistirend" (Vom Urspr. sittl. Erk., p. 76).

Trotz dieser äusseren Ähnlichkeit des Standpunktes von Brentano mit dem seines grossen Gewährsmannes würde man doch irren, wenn man letzteren für die Theorie des ersteren verantwortlich machen wollte. Eine genauere Prüfung zeigt, dass Brentano die metaphysische Seite der aristotelischen Lehre auf Kosten der logischen einseitig berücksichtigt und in den Vordergrund geschoben hat. Denn abgesehen von der Heranziehung des nacharistotelischen Elements der Beurtheilung hat er zu wenig beachtet, dass Aristoteles scharf unterscheidet zwischen Urtheilen, wo das Sein Copula ist und solchen, wo es Existenz bedeutet. Die letzteren sind trotz ihrer Form von Attributivurtheilen ihrem Wesen nach Existentialurtheile; sie bezeichnen, dass ein Ding mit einer Eigenschaft realiter zusammenbesteht, bezw. — mit realer Werthung der Negation — ein Ding von einer Eigenschaft realiter fern zu halten ist. Auf diese Urtheile überträgt Brentano auch das Wahrheitsprädikat, welches Aristoteles nur den Urtheilen der Verbindung und Trennung, also den Urtheilen mit der Copula, zuerkennt. Aristoteles hat wohl, von der Sprache irregeleitet, neben der logischen Fassung eine metaphysische aufgestellt, letztere aber zur herrschenden zu machen, ist ihm nicht eingefallen.

Gebiete der sog. exakten Wissenschaften eine negative Instanz entgegentritt, so wird er doch, so wenig dieselbe auch zu der bereits bei ihm feststehenden wissenschaftlichen Erkenntnis stimmen will, und so weit sie auch den Trieb redlichen Forschens auf seiner Bahn zurückwerfen mag, die Thatsache — unwillkürlich kommt einem der Ausdruck auf die Zunge — „anerkennen“ müssen. Aufgabe der nächsten Zukunft wird es sein, das isolirte Faktum mit dem vorhandenen wissenschaftlichen Bestande in erklärbaren Zusammenhang zu bringen. Anerkennen bezeichnet in diesem Falle ein unfreiwilliges Sichbeugen des zum Abschluss drängenden Verstandes unter die Macht der unfertigen Kenntnis der Wirklichkeit. — Ein Lehrer findet die Fortschritte eines Schülers ungenügend, muss aber den Fleiss desselben „anerkennen“. In diesem Falle wohnt der Gegensatz in der Brust des Individuums. — Wenn ein Parlamentarier von entgegengesetzter Parteifärbung die politischen Maxime des leitenden Staatsmanns im Grunde des Herzens missbilligt, gegen die vor aller Augen liegenden Erfolge sich aber nicht verschliessen kann, vielmehr dieselben „anerkennen“ muss, so ist das offene Ja der Gesammtmeinung getaucht in das Aber des Parteimannes.

Der Untergrund, auf dem sich die Sätze mit „anerkennen“ in der Regel abspielen, ist sonach eine Interessenkollision*, und zwar sind die mit einander in Antagonismus liegenden Gegner von ungleicher Stärke, das eine der rivalisirenden Interessen hat gegenüber dem andern bereits die Oberhand gewonnen oder steht wenigstens im Vordergrund. Der schwächere Gegner erpresst dem stärkeren wider Willen das Geständnis der Geltung seines Interessenkreises, der letztere jedoch lässt, als gälte es sich für ein erlittenes Unrecht zu rächen, mit allem Nachdruck gefühlsmässiger Erregung seinen

* Besonders deutlich zeigt sich dies, wenn die streitenden Interessen nicht derselben Betrachtungssphäre, sondern das eine dem theoretischen, das andere dem ethischen Gebiet angehört.

Satz mit „aber“ auf dem Fusse folgen. Es ist somit klar, dass Sätze mit „anerkennen“ — so sehr es auf den ersten Blick scheinen mag — nicht das blose Resultat einer von aussen aufgezwungenen Thatsache, vielmehr die Entscheidung eines im menschlichen Innern ausgerungenen Streites darstellen, also spontaner Natur sind.

Übersetzen wir diesen psychologischen Thatbestand in's Logische, so ergibt sich Folgendes: In den Sätzen mit „anerkennen“ nöthigt der theoretische Trieb nach Wahrheit, welche Rücksichten auch entgegenstehen mögen, das Bewusstsein zum Bekenntnis, dass eine Thatsache vorhanden ist. Es gibt keine Thätigkeiten des Bewusstseins, in denen der normative Charakter des Denkens und das Aufsichselbstgestelltsein des Wahrheitstriebs deutlicher zu Tage träte, als in Sätzen mit „anerkennen“. Weit entfernt davon, ein kritikloses Jasagen zu einer vom Bewusstsein unabhängigen Wirklichkeit darzustellen, zeigen sie vielmehr den Triumph des theoretischen Wissenstriebs über Gefühls- und Willensrichtungen. Und fassen wir mit Rickert (D. Gegenstand d. Erkenntnis p. 55 ff.) die Anerkennung des logischen Gewissens als charakteristische Funktion jedes Urtheils, so bleibt dem Existentialsatz der Charakter des Urtheils und dem „Ist“ der Charakter des Prädikats gewahrt, und das „Anerkennen“ ist somit für Brentano zum Verhängnis geworden*.

* Wenn Sigwart (die Impersonalien, Freiburg 1888, p 62 f.) darauf hinweist, dass bei einem in der Wahrnehmung vorliegenden Gegenstand es ebenso wenig Sinn habe von „anerkennen“ zu sprechen, wie einen Existentialsatz zu gebrauchen, denn der Gegenstand sei einfach da, Objekt des Bewusstseins, ich möge wollen oder nicht, so hat er insofern gewiss recht, als der Existentialsatz wie jedes andere Urtheil nur dann eintritt, wenn etwas neues behauptet werden soll oder das Alte zweifelhaft geworden ist. Doch könnte diese Stelle zu dem Missverständnis verleiten, als ob es sich in dem Fall, wo einmal ein Existentialsatz oder ein Satz mit „anerkennen“ gebraucht wird, nur um Constatirung eines Bewusstseinsobjekts handle. Wir müssen uns an dieser Stelle begnügen, vor diesem Missverständnis zu warnen (vgl. unten).

Auf das Charakteristische der Prädikation des Existentialsatzes gegenüber der des Attributivurtheils soll erst später eingegangen werden. Nur dies sei hervorgehoben, dass der praktische Bestandtheil des Urtheils, „die Anerkennung eines Werthes“, im Existentialsatz nicht eine Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat beurtheilt, sondern die direkte Beziehung der Subjektsvorstellung zum Bewusstsein. Das Sein ist also ein Relationsprädikat.

Von den Logikern stehen unserer Auffassung am nächsten Sigwart und Bergmann. Auch Sigwart fasst, ebenfalls von Kant ausgehend, das Sein als modales Relationsprädikat (Log. p. 80 ff.). Da er jedoch das positive Existentialurtheil wie jedes positive Urtheil überhaupt lediglich als eine theoretische Beziehung nimmt, die werthende Thätigkeit des kritischen Verstandes für ihn also nicht in Betracht kommt, so ist es gerade das schlagendste Moment zum Beweise der Prädikation des Existenzwortes, welches seiner Lehre mangelt.

Bergmann ist der erste, der neben der Vorstellungsbeziehung im Urtheil ein „kritisches Verhalten“ konstatirt und dadurch die Verwandtschaft wieder aufgezeigt hat, die zwischen den Funktionen des Urtheilens und denen des Gefühls- und Willenslebens bestehen. Attributivurtheile und Existentialsätze sind ihm zwar verschiedene aber „analoge“ Weisen des Denkens. „Wie wir“, heisst es in dessen „Reiner Logik“ (Berlin, 1879, p. 157 f.), „wenn wir entscheiden wollen, ob ein von uns gesetztes Merkmal P mit Recht gesetzt sei, in dem Gegenstande S, auf welchen wir es beziehen, nach ihm suchen, z. B. nach dem Merkmal „schwer“ in dem Stück Blei, als dessen Merkmal wir es vorgestellt haben, so suchen wir, wenn es sich um die Gültigkeit der Setzung eines Gegenstandes S handelt, nach ihm in der Welt (resp. was wir dafür halten)“ (vgl. auch desselben Verfassers „Grundprobleme der Logik“, Berlin 1882, p. 17).

Wenn jedoch die Unterscheidung von Vorstellung und Urtheilsakt Bergmann zu der Ansicht veranlasst, „das Sein,

dessen Prädizirung in den Existentialurtheilen in einer der drei Modalitäten für gültig oder für ungültig erklärt werde, bedeute nichts anderes als die Substantialität (Dingheit, Gegenständlichkeit, οὐσία)“ (R. Log. p. 148), so ist darauf zu erwidern: So wenig das Sein etwa nach der Theorie der Abbildlichkeit des naiven Realismus eine Verdoppelung der Wirklichkeit darstellt, oder etwa im aristotelischen Sinne mit der Wahrnehmung unmittelbar zu identifiziren ist, ebenso wenig ist es etwas, was in der Subjektsvorstellung oder „in der Anschauung“ „vorausgesetzt“ wird (vgl. a. a. O. p. 142); es ist keine blose kritische Wiederholung der Kategorie der Substanz, sondern etwas ganz neues, etwas, was nicht schon da ist, sondern durch das Urtheil erst wird*. Das Subjekt hat an sich keine Beziehung zu Realität und Phänomenalität, wie Bergmann (a. a. O. p. 98) lehrt, man denke nur an historische Persönlichkeiten (z. B. Augustus), welche empirisch nicht mehr erfahrbar sind und für welche also eine solche Scheidung sinnlos ist. Die einzige Voraussetzung ist die psychische Realität des Subjektsbegriffs; es ist dies die Realität im Sinne des schlechthinigen Gegebenseins, wie sie auch in Kants Kategorientafel unter der Qualität** erscheint. Mit Unrecht polemisirt daher Bergmann gegen Kant, weil dieser unter den Kategorien der Modalität statt derjenigen der Wirklichkeit die des Daseins aufzähle (a. a. O. p. 144 ff.);

* Zeiturtheile, als Hauptrepräsentanten der Existentialsätze gefasst, könnten allerdings auf den ersten Blick dieser Auffassung Bergmanns einen Schein von Berechtigung geben; vgl. jedoch unten.

** Kant hat also die Realität nicht etwa zur Hauptkategorie gemacht. Realität und Dasein erscheinen bei ihm nicht im Verhältnis der Unterordnung, sondern der Nebenordnung. Man vermisst eine vermittelnde Begründung beider in der Weise, wie eine solche betreffs der Einheit des Bewusstseins und der Kategorie der Einheit (Transsc. Deduk. d. r. Verstandesbegr. nach d. 2. Aufl. d. Krit. d. r. V. p. 658, Kehrb.) sich findet. Auch in der Bezeichnung ist Kant nicht konsequent; denn bei den Grundsätzen der Modalität (den „Postulaten des empirischen Denkens“) vertauscht er „Dasein“ mit „Wirklichkeit“.

denn durch die modale Funktion des Existentialsatzes wird die schlechthin gegebene Vorstellung, wie unten noch auszuführen sein wird, dadurch für die Erkenntnis erst fruchtbar gemacht, dass ihre Daseinsweise bestimmt wird.

Endlich muthet Bergmann dem modalen Charakter des Seinsprädikats zu viel zu, wenn er in demselben auch die Kategorien der Möglichkeit und Nothwendigkeit wirksam sein lässt. Es beruht dies offenbar auf einer Verwechslung der Urtheilsfunktion als solcher mit dem ihr zu Grunde liegenden Inhalt. Bei letzterem allerdings kommen jene Kategorien in Betracht, doch auch nicht im Existentialurtheil selbst, sondern bei der nachkommenden erkenntnistheoretischen Beurtheilung.

Gehen wir nun über zu der Frage nach der Möglichkeit einer Verwandlung des Attributivurtheils in einen Existentialsatz, wie sie Brentano aufstellt, so erübrigt uns nur noch, den Gedanken Brentano's vom allgemein logischen Gesichtspunkt aus zu prüfen, da wir ja mit der speziellen Durchführung, welche derselbe bei seinem Entdecker gefunden, uns bereits beschäftigt haben.

Hält man sich nochmals den Hauptunterschied von Attributivurtheil und Existentialsatz vor Augen, dass bei ersterem der geschlossene Kreis von Beziehungen in der Subjektsvorstellung sich öffnet, um ein bekanntes und für die Erkenntnis zu fruktifizirendes Merkmal heraus- bezw. ein neues hereintreten zu lassen, während bei letzterem die Subjektsvorstellung, wie sie sich gerade im Bewusstsein findet, als geschlossenes Ganze genommen wird, bedenkt man ferner, dass die Sprache der Ausdruck der Gedanken ist und dass im Grossen und Ganzen bestimmte Gedanken auch in bestimmte organische Formen gekleidet auftreten, so macht diese Lehre von Brentano von vornherein den Eindruck des Willkürlichen, Mechanischen, Schablonenhaften. Die Funktionsweisen des Attributivurtheils und des Existentialsatzes verlaufen inhaltlich vollständig getrennt; die Copula hat als solche mit dem Begriff der Existenz nichts zu thun. Aller-

dings bildet — wir berufen uns auch hier auf früher Gesagtes — in jedem Attributivurtheil die Existenzweise des Subjektsbegriffs implicite den erkenntnistheoretischen Unterbau, auf dem die Geltung des Urtheils beruht. In jedem Attributivurtheil ist also ein Existentialurtheil vorausgesetzt, nicht aber mitbehauptet. Diese mitgedachte Existenz wird nun, so lange man es mit normalen Menschen und mit Wahrnehmungsurtheilen, also mit jedermann bekannten Objekten zu thun hat, sprachlich nicht herausgestellt.* Nur etwa einem Blinden gegenüber müsste man das Urtheil „die Veilchen sind blau" so verdeutschen: es giebt wahrnehmbare Blumen, Veilchen genannt, welche blau sind. Dadurch ist aber nicht das Attributivurtheil in einen Existentialsatz verwandelt worden, vielmehr ist dessen Charakter ganz unverändert geblieben; wir haben es eben mit *zwei* Urtheilen zu thun, *vor* das Attributivurtheil ist der Existentialsatz getreten. Ersterem ist seine Funktionsweise, welche es, wenn es nach Brentano ginge, verlieren müsste, ungeschmälert erhalten geblieben. Nicht ein blaues Veilchen wird als existirend bezeichnet, sondern einem existirenden Veilchen wird die Eigenschaft blau zugesprochen.

Häufiger als bei Wahrnehmungsurtheilen findet sich die existentiale Beziehung des Subjektsbegriffs sprachlich ausgeführt bei begrifflichen Urtheilen. Begriffe finden ja, wie sie einerseits Stützpunkte des Denkens sind, andrerseits ihre logische Stütze nur im Denken, und der irrthumsfähige Mensch empfindet das Bedürfnis diese Normen der geistigen Thätigkeit in kategorischer Fassung sich gegenüber zu stellen, zu betonen, dass in der widerspruchslosen denknothwendigen Existenzweise des Subjekts das Prädikat seinen logischen Halt finde. Z. B. Das Quadrat hat zwei gleiche parallele Seitenpaare, es gibt kein Quadrat, welches nicht zwei gleiche parallele Seitenpaare hätte, die begriffliche Existenz des Quadrats schliesst das kontradiktorische Gegentheil des Prädikats aus. Das Gleiche gilt von empirisch allgemeinen Urtheilen, sowie überhaupt

von allen, welche im Dienste der Begriffsbildung stehen. Auch bei diesen bildet nicht unmittelbare Wahrnehmung, sondern durch Enumeration erworbene Erfahrungskenntnis, also ein vorzugsweise geistiges Moment die Bedingung für die Richtigkeit des Prädikats. Z. B. Alle katzenartigen Raubthiere sind schlau = es gibt keine katzenartigen Raubthiere, welche nicht schlau wären. Einige Quellen sind schwefelhaltig = es gibt schwefelhaltige Quellen oder Schwefelquellen (im Gegensatz etwa zu Stahlquellen). Aber auch von diesen existentialen Formulirungen ist zu bemerken, dass sie nur logisch fundirtere, eindringlichere, zur Warnung für Unkundige aufgestellte Ausdrucksweisen des ursprünglichen Attributivurtheils sind, dessen spezifischer Charakter unangetastet bleibt.

III.

Die Existenzarten.

Wir haben oben das Sein als ein Beziehungsprädikat bezeichnet. Der sprachliche Gleichlaut (S ist oder S existirt*), welchen die Existentialurtheile in der Regel aufweisen, könnte zu der irrigen Ansicht** verleiten, dass jene Beziehung zum Bewusstsein eine einförmige sei, sich stets gleichbleibe. Allein eine solche Annahme widerstreitet der Vielgliedrigkeit und dem normativen Charakter des Bewusstseins. Wenn Urtheile den Zweck haben, Erkenntnis zu liefern, kann es sich im Existentialsatz nicht um tautologische Wiedergabe einer gegebenen Thatsache handeln; denn jeder Bekenntnisinhalt ist

* Vgl. auch die Ausdrücke „Das Dasein des Menschen“ und „Das Dasein Gottes“ (vgl. unten).

** Welche z. B. Kern („Die deutsche Satzlehre“) vertritt, ohne sie jedoch im einzelnen aufrecht erhalten zu können (vgl. Sigwart, Log. p. 123). Das πρῶτον ψεῦδος der Lehre Kern's liegt eben in dem Mangel der Unterscheidung der Begriffe „psychische Realität“ und „modales Sein“.

als solcher da und braucht nicht noch besonders konstatirt zu werden. Das erkenntnistheoretisch Werthvolle im Existentialsatz liegt vielmehr gerade darin, was er über die gegebene Vorstellung aussagt, d. h. in der Stelle, welche er derselben im erkennenden Bewusstsein zuerkennt. Es erscheint daher in der Natur der Sache begründet, wenn wir diesen Abschnitt, welcher über die erkenntnistheoretische Bedeutung des Existenzprädikats handelt, um jedem Missverständnis vorzubeugen, entsprechend den Stufen des theoretischen Bewusstseins, nach Existenzarten gliedern.

a) Das Sein als Beziehung zur Wahrnehmung.

Die gewöhnlichste, aber wegen der ihr innewohnenden „ἐνάργεια" relativ selten im Existentialsatz auftretende Form der Beziehung ist diejenige zur Wahrnehmung. Bilden ja doch die Gegenstände der Wahrnehmung den Ausgangspunkt und das Material für die geistige Thätigkeit überhaupt, und es ist begreiflich, wenn auch manche Vertreter der Logik diese Beziehungsfunktion des Existentialsatzes für die einzige, oder wenigstens für die Beziehungsfunktion κατ' ἐξοχήν angesehen wissen wollen.

Die reinste Form des Existentialsatzes dieser Rubrik ist die Aussage eines thatsächlichen Gegebenseins in der Wahrnehmungswelt. Es wird hierbei einfach behauptet, dass ein Erinnerungsbild in der Wahrnehmung ihr Correlat hat, ohne dass sich der Sprechende um die räumliche oder zeitliche Configuration, in der dieses sinnliche Gegenbild erscheint, im geringsten kümmert. Z. B. es gibt Blumen. In solchen Urtheilen ist das Präsens, wenn nicht zeitlos, so doch unabhängig von aller Zeit gebraucht.

Hievon zu unterscheiden sind solche Existentialsätze, in denen nicht das Wahrgenommensein bejaht oder verneint wird, nicht das Wahrgenommensein als Bewusstseinsthatsache schlechthin Gegenstand der Erkenntnis bildet, sondern vielmehr der gegenwärtige Zeitpunkt der Wahrnehmung, oder

dieser Ort des wahrgenommenen Gegenstandes in Beziehung tritt zu einem früheren Zeitpunkt derselben Wahrnehmung bezw. zu einem andern Ort desselben wahrgenommenen Gegenstandes. Wählen wir einige Beispiele! In dem Urtheil „der alte Thurm existirt noch" bildet die Voraussetzung die Vorstellung des alten Thurmes, verbunden mit der Erinnerung der einstigen Wahrnehmbarkeit; ferner ist nicht zu unterschätzen der auf angenehmen oder unangenehmen Erlebnissen oder auf ästhetischen Motiven beruhende Antheil des Gemüths. Nicht Wahrnehmbarkeit ist es, was vom Thurm ausgesagt werden soll; denn diese ist ja zu meinem festen psychischen Besitz geworden, indem mir das Wahrnehmungsbild stets vorschwebt. Vielmehr die zeitliche Differenz d. h. die Vergleichung der Wahrnehmung dieser Zeit mit jener der früheren Zeit ist Gegenstand der Aussage. Die Wahrnehmung dieser Zeit wird identifizirt mit der Wahrnehmung jener Zeit, und Sigwart nennt darum obiges Urtheil mit Recht „in gewissem Sinne ein analytisches" (d. Imp. p. 65). Der Satz bildet die Correktur der das Innere beschleichenden Unsicherheit in der Erwartung, jener Thurm möge jetzt noch sein. Ein zeitlicher Gegensatz ist es, der auf dem Wege der Association dieses Urtheil hervorgerufen hat. Bei demjenigen, welchem diese Motive des Urtheilens abgehen, kommt es, falls er beim Ansichtigwerden des Gegenstandes sich überhaupt noch desselben erinnert, zu keiner Aussprache, er begnügt sich mit der wahrgenommenen Vorstellung. — Ähnlich verhält es sich mit dem Urtheile „es gibt Erdbeeren in diesem Walde". Der Naturfreund, der mit seinen Gedanken beschäftigt durch den Wald geht, hört all' die Urtheile des ihn begleitenden Kindes über die herrlichen Dinge, die demselben begegnen, ohne seinerseits die Urtheilsfunktion des Existentialsatzes zur Geltung kommen zu lassen. Ruft aber das Kind plötzlich aus „da sind Erdbeeren!" und weckt in ihm eine Vorstellung, deren sinnlichen Repräsentanten er nicht gewohnt ist oder nicht erwartete, an dieser Stelle zu finden, so regt sich in ihm ein empirisches Inter-

esse, und er bestätigt den Ruf des Kindes etwa folgendermassen: „Richtig, da sind Erbeeren, hier hätte ich keine vermuthet!“ Beim ersteren Urtheil ist die Essbarkeit der Frucht, also eine Eigenschaft, beim letzteren der an *diese bestimmte Stelle* gebundene Genuss, in keinem von beiden Fällen also das Interesse an der Thatsache der Wahrnehmbarkeit der Vorstellung Erdbeere das treibende Motiv zur Urtheilsbildung. Wie in dem vorhin behandelten Zeiturtheil Jetzt und Einst, so ist in diesem Falle Hier und Dort der Gegensatz, um den sich das Urtheil dreht*. In keinem von beiden Fällen handelt es sich um Sein oder Nichtsein. — Wenn jemand beim Wiedereintreten in sein Zimmer bemerkt, dass von dem Tische ein Geldstück verschwunden ist, so wird er den im Zimmer allein anwesend gebliebenen Stromer mit Recht des Diebstahls zeihen. Die Überlegung, dass ein Gegenstand, der eben noch sichtbar dalag, nicht — unter den angegebenen Verhältnissen — im nächsten Augenblick auf normale Weise verschwunden sein könne, bildet den Beweggrund zur Beschuldigung des Zimmerinsassen, eingeleitet durch das Urtheil: hier lag ein Geldstück. — Höre ich ein Geräusch vor der Thüre, so gebe ich dieser Wahrnehmung den etwa noch im Zimmer Weilenden gegenüber in den Worten Ausdruck „es ist jemand vor der Thüre“! Zweifeln gegenüber versichere ich kategorisch:

---

* Wenn jemand, durch die Fluren gehend, das Gespräch mit seinem Begleiter plötzlich mit den Worten unterbricht: „ein Reh!“ oder „dort ist ein Reh!“ so wird es vom Verhältnis des Sprechenden zum beurtheilten Gegenstand und dessen Aufenthaltsort abhängen, ob mehr ersterer selbst oder letzterer zum Urtheil die Veranlassung gab. — Ähnlich zu beurtheilen sind *Aufzählungen*, welche in existentialer Form auftreten. Soll jemand ein anschauliches Bild von der bunten Musterkarte der Nationalitäten Österreich-Ungarns bekommen, so beginne ich: Da gibt es Deutsche, Magyaren, Tschechen etc. Auch hier ist es nicht etwa ein Zweifeln an der Existenz dieser Völkerschaften, weder im einzelnen noch in ihrer Gesammtheit, welche das Urtheil provocirt, sondern vielmehr die seltene Thatsache, dass ein so buntes Völkergemisch zu *einem* politischen Ganzen vereinigt ist.

„es ist jemand draussen, denn ich habe es gehört“. Auch hier in diesem Exempel ist es nicht die Wahrnehmungsthatsache schlechthin, auf welche der Sprechende sein Augenmerk richtet, sondern die mit der Gehörsempfindung implicite verbundene Lokalisation ihres Ausgangspunktes. Ich weiss, es gibt noch viele jemand, die mich momentan nicht interessiren; der eine aber interessirt mich, weil er vor der Thüre ist, und meine Pflicht es erheischt, nach seinem Begehr zu fragen.

Alle diese aufgezählten Beispiele der zweiten Art von Existentialsätzen sind also zeitlich oder örtlich determinirte Wahrnehmungsurtheile. Ähnlich zu beurtheilen ist noch eine andere Klasse von Urtheilen, zu deren Auffindung und Erörterung wir etwas weiter ausholen müssen.

Sätze wie „Masshalten ist schwer“, „Selbsthülfe ist verboten“ übersetzt W. Jordan (Über die Zweideutigkeit der Copula bei Stuart Mill, Stuttgarter Gymnasialprogr. 1870, p. 14): es gibt Umstände, welche das Masshalten erschweren, Gesetze, welche die Selbsthülfe verbieten, „um so den Existenzbegriff wenigstens für das Prädikat noch zu retten“. Allein die Subjekte jener Urtheile sind Eigenschaften von konkreten Lebewesen, die Vorstellung von letzteren ist also die stillschweigende Voraussetzung des Urtheilsaktes. Die Allgemeinheit bezw. unbedingte Geltung dieser psychischen Eigenschaften oder Thätigkeiten erleidet durch das Prädikat eine quantitative und qualitative Einschränkung, bedingt im ersten Falle durch die menschliche Natur, im zweiten durch die Gesetze: Nicht alle können Mass halten und jedem fällt das Masshalten schwer. Selbsthülfe, welche social und wirthschaftlich bis auf einen gewissen Grad geboten ist, ist staatlich-socialpolitisch im Interesse der Gesammtheit beschränkt, juristisch verboten.

Die völlige Neutralität der Copula der Existenzfrage gegenüber lässt es zu, dass nicht blos auf unbestimmt viele Einzelwesen gehende Eigenschaften, sondern auch die Dingvorstellungen selbst im Attributivurtheil eine Berichtigung er-

fahren. Brentano (Psychol., p. 287 f. Anm.) nennt sehr richtig die ganze Gruppe von Prädikaten, welche den Inhalt des Subjektswortes nicht bereichern, sondern modifiziren, modifizirende Prädikate (vgl. auch den Begriff der berichtigenden Definitionen bei W. Jordan, a. a. O. p. 17). Er sucht die modifizirenden Urtheile mit seiner Theorie der Verwandelbarkeit in Einklang zu bringen und wählt hiezu das Beispiel „ein Mensch ist todt". „Ein todter Mensch", führt er aus, „ist kein Mensch. So setzt denn der Satz „ein todter Mensch ist" nicht, um wahr zu sein, die Existenz eines Menschen, sondern nur die eines todten Menschen voraus". Wir müssen gestehen, dass uns diese Ausführung, so konsequent sie auch im Geiste seiner Theorie gedacht ist, ebensowenig das Wesen der berichtigenden Urtheile zu treffen scheint, wie seine Verwandlungslehre das Wesen des Attributivurtheils überhaupt. Denn nach seiner Interpretation ist ja die modifizirte Subjektsvorstellung bereits Voraussetzung des Urtheils, so dass also das Prädikat die Subjektsvorstellung nicht mehr zu modifiziren brauchte, vielmehr dessen Funktion nur darin bestehen würde, das in der Subjektsvorstellung enthaltene modifizirende Merkmal analytisch herauszuheben. Derartige Urtheile sind wohl so zu erklären. Modifizirt wird die gewöhnliche Vorstellung vom Menschen als einem lebenden Wesen; diese bildet im Satze die Voraussetzung. Das Prädikat besagt: in der Vorstellung von diesem oder jenem Menschen musst du das Merkmal „lebend" streichen. Begrifflich gefasst allerdings ist ein todter Mensch kein Mensch. Aber in der Sinneswahrnehmung sind wir alle geborene Materialisten und nehmen ganz sensualistisch die äussere Erscheinung für die ausschlaggebende Wesensbestimmtheit, eine Thatsache, von der wir uns als Sinnenwesen nie ganz zu befreien vermögen. Da wir die Menschen auch nach dem Tode uns so vorstellen, wie sie unter uns gelebt, so sprechen wir ganz selbstverständlich von den Gräbern unserer Lieben, ohne uns einer logischen Unrichtigkeit dabei bewusst zu sein, ohne uns ver-

gegenwärtigen zu wollen, welch' schweren Tribut ihr Bild der Zeitlichkeit hat entrichten müssen.

Es liegt im Wesen des Prädikats „todt“ im obigen Urtheil, dass es ein letztes, aber nicht ganz zu Null gewordenes Stadium eines Veränderungsprocesses am Subjekt ausdrückt: sterben, gestorben — todt (τεθνηκώς). Auch das Urtheil „ein Mensch ist todt“ ist ein zeitliches Wahrnehmungsurtheil, unterscheidet sich aber von den zuletzt angeführten dadurch, dass der Sprechende nicht blos äusserlich einen Zeitpunkt der Wahrnehmung zu einem andern in Beziehung bringt, sondern zugleich der inneren Veränderung gedenkt, welche der Inhalt der Subjektsvorstellung innerhalb der verflossenen Zeit erlitten hat. Ähnliche Beispiele, welche in der Regel der Contrastwirkung einer neuen Vorstellung der alten gegenüber ihre Veranlassung verdanken, lassen sich leicht finden. Sage ich: hier ist ein Haus abgebrannt oder das Haus ist abgebrannt, so enthält das Subjektswort die mehr oder minder scharf umrissene Vorstellung eines Hauses. Den Fall gesetzt, ich begegne an einer einsamen Gebirgsstrasse einem die Spuren eines Brandes aufzeigenden, wirr mit Kohlen besäten Platz, so werde ich nicht ohne Weiteres in das Urtheil ausbrechen: hier ist ein Haus abgebrannt; denn der Vorstellungen bildenden Phantasie fehlt ja jeder sichere Anhaltspunkt. Es könnte ebenso gut ein Holzstoss oder eine Heuhütte gewesen sein. Das ausgebrannte Gemäuer einer Stadt oder eines Dorfes wird dagegen wenig Zweifel übrig lassen; die Thatsache des Abgebranntseins modifizirt die Vorstellung vom Hause. Das eine Urtheil involvirt daher eigentlich deren zwei: Hier stand ein Haus, und: dieses Haus ist abgebrannt. Ein ähnliches Beispiel ist: Die Scheibe ist zerbrochen = Hier war eine Scheibe, sie ist jetzt in Stücke zerbrochen, als Scheibe nicht mehr da.

Die Veränderung, welche das Prädikat am Subjekt vornimmt, kann nun so bedeutend sein, dass sie nicht nur an der Auffassung einzelner Bestimmungen des Subjektsworts

Modifikationen anbringt, sondern geradezu in dessen erkenntnistheoretischer Gesammtauffassung, in Betreff seiner Seinsweise, eine Umwälzung hervorruft. Hier ist der Punkt, wo das Attributivurtheil kraft seines Prädikats mit dem Existentialurtheil zusammenfällt. Ein solches Urtheil ist: der Pegasus ist eine mythologische Fiktion. Hier wird dem Subjektswort die Existenzart der Wahrnehmbarkeit abgesprochen und ihm die der blossen Vorstellung angewiesen. Am radikalsten wirkt die Modifikation in dem Urtheil „ein viereckiger Zirkel ist ein Widerspruch“, welches freilich dem Charakter seiner Vorstellungen nach streng genommen nicht mehr hieher gehört. Hier wird der scheinbare Inhalt des Subjekts als etwas Nichtdenkbares, Nichtvorstellbares und damit schlechterdings Nichtseiendes bezeichnet. „Viereckiger Zirkel“ ist ein inhaltloses Wortgebilde, kann somit vom Bewusstsein in einem Existentialsatz schlechterdings nicht gewerthet werden*. Dies der Sinn des Urtheils.

b) Das Sein als Beziehung zum erklärenden Denken.

Wir bezeichneten eben Sätze wie „es gibt Blumen“ als die reinste Form des Existentialsatzes der Wahrnehmung, und haben damit nicht sowohl die unmittelbare Einzelwahrnehmung als vielmehr die Allgemeinvorstellung, unter welche die einzelnen Wahrnehmungsakte fallen, als Gegenstand der Beurtheilung betrachtet. In diesem Abschnitt nun wird sich zeigen, wie die Allgemeinvorstellung sich zu Begriffen verfeinert, die unmittelbare Wahrnehmung immer noch mehr in

* Anders verhält es sich mit dem Urtheil „Hexenglaube ist ein Hirngespinst“. Dieses leugnet ähnlich wie das Urtheil „der Pegasus ist eine mythologische Fiktion“ die Beziehung des Subjektsbegriffs auf eine vom Bewusstsein unabhängige Realität und spricht ihm den Charakter einer Vorstellung zu, freilich einer thörichten. Der Unterschied besteht also nur darin, dass die neue Prädikation noch eine Kritik erfährt, welch' letztere aber nicht so einschneidend ist, dass sie erstere aufhebt.

den Hintergrund treten lässt, ja oft sogar die begriffliche Form letztere zu ersetzen berufen ist.

Mit dieser unserer Auffassung scheinen wir zunächt in Widerspruch mit Kant zu gerathen, der ja bei seiner Seinslehre immer von dem Gegenstand spricht, der zu dem Begriff hinzutreten müsse. Doch bedenke man dabei Folgendes: Kant kommt in dieser Frage vermöge des historischen Zusammenhangs, in welchen sein Denken eingegliedert ist, vom Gottesbegriff, also von Vernunftwahrheiten her, und er ist der einseitigen Überspannung gegenüber, mit welcher der philosophische Dogmatismus die letzteren werthete, angelegentlich bemüht, den Gegensatz von immanentem und objektivem Sein möglichst scharf hervorzukehren, wobei andrerseits naturgemäss der Gedanke, dass das anschauliche Sein schliesslich nur eine andere Art der Beziehung desselben Bewusstseins ist, dem auch der Begriff angehört, zurücktreten musste. Allein die Frage, um welche es sich *hier* handelt, betrifft nicht, wie bei Kant, den Gegensatz* von psychischer und ausserpsychischer Realität, sondern es wird gefordert, dass die Welt der Dinge in ihrem Sein nicht nur der Beziehung zur Wahrnehmung, sondern auch den Kategorien des Verstandes entspreche. Andrerseits macht Kant selbst darauf aufmerksam, dass den modalen Kategorien als solchen eine Beziehung zu den „Dingen", allerdings nicht zu gegenwärtigen, sondern zu Dingen einer „möglichen Erfahrung", zukomme. Wir erinnern an folgende Stellen aus den „Postulaten des empirischen

* Wie er etwa auch in dem Verhältnis der reinen und angewandten Mathematik hervortritt, weshalb Schopenhauer von den mathematischen Gebilden als von „Normalanschauungen" spricht, die „für alle Erscheinung gesetzgebend sind" (Über d. 4 f. Wurzel d. Satzes v. z. Grunde § 39). — Vor der umgekehrten Form dieser μετάβασις εἰς ἄλλο γένος warnt, von Leibniz herkommend, Lessing: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden", in der theologischen Streitschrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft" (WW VI, p. 241, Göschen; vgl. auch: D. Fr. Strauss, Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet, 2. Aufl., p. 11 und 620).

Denkens²: „Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich, dass sie den Begriff, dem sie als Prädikat beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er blos möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch nothwendig sei? Hiedurch werden keine Bestimmungen mehr im Objekte selbst gedacht, sondern es frägt sich nur, wie es sich (sammt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande und dessen empirischem Gebrauche, zur empirischen Urtheilskraft und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte?

Eben um des willen sind auch die Grundsätze der Modalität nichts weiter als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche und hiemit zugleich Restriktionen aller Kategorien auf den blos empirischen Gebrauch, ohne den transscendentalen zuzulassen oder zu erfordern. Denn wenn diese nicht eine blos logische Bedeutung haben und die Form des Denkens analytisch ausdrücken sollen, sondern Dinge und deren Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit betreffen sollen, so müssen sie auf die mögliche Erfahrung und deren synthetische Einheit gehen, in welcher allein Gegenstände der Erkenntnis gegeben werden.

Das Postulat der Möglichkeit der Dinge fordert also, dass der Begriff derselben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zusammenstimme. Diese, nämlich die objektive Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Synthesis, welche zur Erkenntnis der Objekte erfordert wird. Ein Begriff, der eine Synthesis in sich fasst, ist für leer zu halten und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Erfahrung gehört, entweder, als von ihr erborgt, und dann heisst er ein empirischer Begriff, oder als eine solche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung

überhaupt (die Form derselben) beruht, und dann ist es ein reiner Begriff, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil sein Objekt nur in dieser angetroffen werden kann" (Krit. d. r. V. p. 202, Kehrb.).

Unser Denken hat also von Hause aus eine Beziehung zu der Welt der erfahrbaren Dinge*; die Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit erscheinen als Spezialfälle dieses allgemeinen Grundverhältnisses. Der Existentialsatz kümmert sich als Ausfluss der Kategorien des Daseins oder des Grundsatzes der Wirklichkeit nicht um Möglichkeit und Nothwendigkeit. Auf der anderen Seite würde er sich aber seines modalen Charakters begeben, wenn er nur jenes Grundverhältnis, nicht auch eine Werthung desselben von Seiten des Bewusstseins ausdrücken würde. Gerade dieser letzte Punkt ist es, welchen auch eine Theorie des Existentialsatzes genügend berücksichtigen muss. Sie hat die verschiedenen Nuancen der Existenzaussage, die zwischen der Wahrnehmbarkeit eines bestimmten Dinges und der blosen Vorstellung mitteninne liegen, einer Prüfung zu unterziehen.

Der gewöhnliche Weg, auf welchem das Bewusstsein zum Existentialsatz kommt, ist der umgekehrte des Kant'schen, nämlich der Weg von aussen her. Gewöhnlich nicht dadurch, dass eine Forderung „des Bewusstseins überhaupt" in einer transscendenten Welt ihr Correlat sucht, oder etwa gar fertige Begriffe einer erklärbaren Wirklichkeit das ihre in der Wahrnehmung — letzteres ist sogar unmöglich, denn Begriffe sind ja etwas Sekundäres, von den Dingen Abstrahirtes — entsteht der Existentialsatz, vielmehr Wahrnehmungsdaten sind es, welche zuerst zu Allgemeinvorstellungen verschmelzen; dann aber, je mehr der Wissenstrieb erstarkt, um so mehr strebt er darnach, das lockere Band, welches die anschauliche Vor-

* Überlegungen ähnlicher Art sind es, welche die Anhänger der „negativen Theologie" veranlassten, sich über das transscendente Wesen Gottes jeder Prädikation zu enthalten, dasselbe als ἄποιον zu erklären.

stellung mit dem Bewusstsein verknüpft, dadurch straffer zu gestalten, dass er dieselbe mit dem System der Denkbeziehungen zusammenbringt. Vorstellungen der Anschauung sind das Gegebene, Begriffe das Aufgegebene. Zur Erläuterung folgendes Beispiel:

Der Nichtfachmann, welcher das Urtheil ausspricht „es gibt einzellige Organismen“ will allerdings sagen und kann nur sagen wollen: es gibt in der Natur Wesen, welche so geartet sind, dass sie nur eine Zelle haben. Beim Fachmann tritt die Beziehung auf die Wahrnehmung zurück hinter der ungleich wichtigeren begrifflichen Beziehung in seinem Denken.

Kant's Auffassung am nächsten kommt Sigwart. Er präcisirt seinen Standpunkt in dieser Frage folgendermassen: „Die Möglichkeit, zu der Frage nach der Existenz eines Dinges zu kommen, ist wohl dann gegeben, wenn die gegenwärtige Anschauung fehlt, und nur ein inneres Erinnerungsbild, eine blose Vorstellung vorhanden ist“ (vgl. d. Imp. p. 51). „Die Existentialurtheile kehren den Process der Benennungsurtheile um. Bei diesen ist der anschauliche einzelne Gegenstand gegeben, der als solcher ohne Weiteres als existirend gedacht wird; die früher gewonnene und bekannte Vorstellung tritt hinzu und wird als übereinstimmend mit jener erkannt. Beim Existentialurtheil ist die innere Vorstellung das erste; es fragt sich, ob ihr ein einzelnes wahrnehmbares Ding entspricht; bietet sich dieses der Anschauung dar, so sage ich: ein A ist vorhanden, findet sich, existirt“ (a. a. O. p. 53; vgl. auch Log. I, p. 93 f.). „Für den, der auf eigene Wahrnehmung hin den Satz ausspricht: der Thurm steht noch, das Dokument ist noch vorhanden, ist das Urtheil sogar in gewissem Sinne ein analytisches; denn so wie das Subjekt desselben für sein Bewusstsein vorhanden ist, bleibt mit der Vorstellung des Gegenstandes die Vorstellung seiner wahrnehmbaren Existenz verknüpft, und er wird eben als ein wirklich Gesehenes, in der bestimmten Relation zu meinem Bewusstsein vorgestellt, ich kann nicht fragen, ob er existirt oder nicht“

(a. a. O. p. 65). Diese Sätze, welche die Auffassung Sigwarts von der Existenzfrage überhaupt enthalten, könnten zunächst zu der Ansicht verleiten, als ob Sigwart das erklärende Denken von allem, was mit Existenz zusammenhängt, ausgeschlossen wissen wolle, zumal er hiebei, wenn von Begriffen die Rede ist, dieselben immer nur in der psychologischen Bedeutung der Allgemeinvorstellungen fasst (vgl. a. a. O. p. 61 u. 66). Allein vergleicht man damit folgende Stelle: „Ich überzeuge mich etwa durch Schlüsse, dass meine Vorstellung vom Thurm zu Babel in der wirklichen Welt ihr Correlat hat, dass die Berichte darüber nicht auf Fiktion, sondern zuletzt auf Wahrnehmung beruhen“ (a. a. O. p. 66), so wird ersichtlich, dass Sigwart auch das erklärende Denken herangezogen wissen will und zwar zu dem Zwecke, die nicht unmittelbar gegebene Wahrnehmbarkeit zu ermitteln. Sigwart ist der offenbar richtigen Ansicht, dass in jedem Existentialsatz, mag derselbe durch Wahrnehmung oder durch einen immanenten Process des Bewusstseins zu Stande gekommen sein, immer irgend eine Beziehung auf die Wahrnehmung ausgesprochen ist. Diese Beziehung auf die anschauliche Wahrnehmung ist in der That — es beruht dies, wie sich gleich näher zeigen wird, auf der natürlichen Beschaffenheit unseres Bewusstseins — das allen Existentialsätzen gemeinsame. Doch ist dieselbe keineswegs eine einfache und unzweideutige; wir wollen sie daher im Folgenden einer näheren Betrachtung unterziehen und Sigwart's Lehre nach dieser Richtung hin ergänzen. Die thatsächliche Wahrnehmung kann als erledigt gelten; es erübrigt also noch die Untersuchung der Frage, in welcher Beziehung zur Wahrnehmung auch diejenigen Existentialsätze stehen, welche nicht auf unmittelbarer Wahrnehmung beruhen.

Wir nennen zunächst einige Beispiele. Der Astronom schliesst aus Störungen im Laufe der Gestirne auf das Vorhandensein eines Planeten und weiss dessen Standpunkt genau vorauszuberechnen. — Die Geschichtsforschung folgert aus

dem Umstand, dass in glaubwürdigen Geschichtsquellen der zu Beginn des 14. Jahrhunderts gegründeten schweizerischen Eidgenossenschaft die Namen Tell's, Stauffacher's und anderer Helden der Sage nicht vorkommen, und ganz besonders und vor allem aus dem Widerstreit dieser Erzählungen mit beglaubigten Ereignissen mit Recht, dass die Tellsage jedes thatsächlichen Kernes entbehre. — Wenn ein Fieberkranker behauptet, Schreckgestalten an der Wand zu sehen, so glauben wir ihm nicht, nicht nur weil wir dieselben nicht sehen, sondern vor allem, weil ihre Annahme mit den Gesetzen des natürlichen Geschehens im Widerspruch stehen würde. — „Sagt mir ein glaubwürdiger Zeuge", heisst es bei Sigwart in den „Impersonalien", „dass er den geheimen Vertrag gesehen, so urtheile ich jetzt, dass die Vorstellung, die ich gewonnen hatte, mit einem greifbaren Dokument übereinstimme." Allein es ist hinzuzufügen, auch wenn der Vertrag verloren gegangen oder vernichtet, die Wahrnehmbarkeit also aufgehoben ist, werde ich doch nicht, vorausgesetzt, dass nicht eine rechtliche Nichtigkeitserklärung erfolgt, an der empirischen Realität desselben zweifeln. — Ebensowenig wird der Gläubiger das Vernichten der Schuldurkunde zugleich für die Vernichtung der empirischen Existenz der Schuld halten wollen. —

Wo liegt nun in diesen Beispielen die Beziehung auf die Wahrnehmung? Für die ersten zwei Beispiele liegt dieselbe offenbar nicht in der Wahrnehmung des Gegenstandes, sondern in derjenigen von den Wirkungen, welche er auf andere Gegenstände ausübt, bezw. ausüben müsste, in dem Beispiel vom Fieberkranken im gesetzmässigen Weltzusammenhang überhaupt, in dem Falle mit dem geheimen Vertrag in dem völkerrechtlich geordneten Verkehr der Contrahenten und endlich im letzten Exempel einzig und allein — im Anspruch des denkenden Bewusstseins. Allerdings wird der Gläubiger zunächst den Rechtsweg betreten und die privatrechtlichen Bestimmungen als die empirische Welt betrachten, innerhalb deren sich auch die Schuldurkunde realisirt finde. Allein

wenn er keine Zeugen vorzuweisen hat, der Schuldner leugnet und sich nicht bei unüberlegten entgegenstehenden Handlungen ertappen lässt, wird er den Beweis der ausserpsychischen Realität der Schuldurkunde nicht zu erbringen vermögen.

Diese Erörterung hat gezeigt, wie die Beziehung zur Wahrnehmung allmählig zusammenschmilzt, von der Gegenständlichkeit zu ihrer Wirkung, von dieser zum blosen Rechtsanspruch, und sie illustrirt von neuem — um mit Salomon Maimon zu sprechen — den Primat des vollkommenen Bewusstseins über das unvollkommene.

Allein die Sache geht noch weiter. Im letzten Beispiel ist wenigstens noch die subjektive Überzeugung einer Beziehung auf die unmittelbare Wahrnehmung vorhanden. Auch dieser letzte Rest ist geschwunden in folgenden Fällen. Sage ich „es gibt Freiheit, Tugend“ u. dgl., so bezeichnen die Sätze nicht etwa die Hypostasirung einer sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaft, vielmehr eines sittlichen Beurtheilungsprädikats, also eines Normbegriffs, und die Beziehung zur Wahrnehmung besteht nur in der Fiktion, diese Begriffe seien ebenso wirklich als die Menschen, welche ihre Bildung veranlasst haben. Stossen wir in der Geschichte der philosophischen Theorien auf Namen wie platonische Idee, Atome, Monaden, Realen u. s. w., so sind dies lauter Abstraktionen, die als oberste Erklärungsprincipien der Wirklichkeit gelten sollen. Weil aber das menschliche Bewusstsein die abstraktesten Begriffe, um sie überhaupt denken zu können, nothgedrungen mit anschaulichem Inhalt füllt, sie nach der Kategorie der Substantialität denken muss, werden die Gedankendinge zu wirklichen Dingen, und man spricht nach Analogie der Sinnenwelt von einem „Theilhaben“ der Ideen, von einem Zugrundeliegen der Atome u. dgl. Ein Charakteristikum unseres Denkens also, welches uns als Sinnenwesen anhaftet, veranlasst uns zu der Täuschung, Produkte des Denkens für Wesenheiten der Dinge zu halten, in denselben eine direkte Beziehung zur Wahrnehmung zu sehen.

Die Stufenreihe, in welcher sich bis jetzt das Verhältnis zur Wahrnehmung darstellte, war sonach eine vierfache: das der unmittelbaren Wahrnehmung des Gegenstandes, das seiner Wirkungen, das der blos subjektiven Überzeugung und das der Täuschung. Allen diesen Arten gemeinsam ist der Anspruch irgend einer Geltung in der Wahrnehmungswelt.

c) **Das Sein als Beziehung zur psychischen Realität.**

Jeder Existentialsatz enthält, weil er irgend ein Objektives, vom Subjekt Verschiedenes zum Inhalt hat, irgend eine Beziehung zur Welt der Objekte, und zwar war diese in den im vorhergehenden Abschnitt behandelten Fällen eine direkte auf bestimmte Dinge.

Keine direkte Beziehung auf Gegenstände der Aussenwelt beanspruchen die Phantasievorstellungen. Doch sind auch sie nicht rein immanente Gebilde ohne jede Verwandtschaft mit der Welt der Anschauung. Dies beweist schon ihre psychologische Genesis. Soweit sie sich nämlich auch von der realen Basis entfernen mögen, ihre Ausgangspunkte haben sie immer der umgebenden Welt zu verdanken. Alle haben eine „nothwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewusstsein“ (Kant, Krit. d. r. V. p. 128 Anm., Kehrb.). Wie die phantastischen Figuren, mit welchen die antike Weltauffassung den Wald, die Wogen der blauen See, das Gestein des schaumbespritzten Gestades, die Welt des Gebirges bevölkerte, in ihrer Erscheinung dem Elemente homogen waren, in dem sie ihren Aufenthalt haben, so lieferte andrerseits die Menschen- und Thierwelt die einfachen Ingredienzien, aus denen der Hexenkessel der Phantasie jene seine grotesken Bildungen schuf. Schon Kant macht darauf aufmersam, dass die „Elemente“ selbst von willkürlichen und ungereimten Erdichtungen zwar nicht von der Erfahrung entlehnt seien, jederzeit aber die reinen Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung und eines Gegenstandes derselben enthalten; „denn

sonst würde nicht allein durch sie gar nichts gedacht werden, sondern sie selber würden ohne Data auch nicht einmal im Denken entstehen können" (Krit. d. r. V. p. 113, Kehrb.).

Betrachten wir dann die Phantasievorstellung, wie sie im normalen Bewusstsein sich fertig vorfindet, so wird es allerdings noch seine guten Wege haben, bis das auf positivistischen Antrieben fussende Losungswort des modernen französischen Naturalismus allgemeine Geltung erlangt: Voilà ce qui existe, tâchez de vous arranger! Auf der anderen Seite aber ist es Thatsache, dass ein überraschender Sturz der Phantasie in prächtig leuchtendem Bilde, ein kühner Sprung in die verborgenen Gründe der Dinge, dem der künstlerisch Geniessende mit staunender Beistimmung folgt, oft mehr erklärt als spaltenlange Räsonnements. Gibt es eine erschöpfendere und wahrheitsgetreuere Schilderung der treibenden Mächte im Menschenleben, als sie Goethe's Menschheitstragödie Faust bietet, oder etwa der kindlichen Unschuld, wie sie der geniale Maler mit einfachen Mitteln in ein Kindesauge zu bannen weiss! Und doch gilt das Wort Schiller's:

> Der Schein darf nie die Wirklichkeit erreichen,
> Und siegt Natur, so muss die Kunst entweichen.

Das Wechselspiel zwischen Sein und Bedeuten, welches für die Kunst so charakteristisch ist, zeigt sich besonders in der Thatsache des Symbols. Dieses entspringt dem Hange des Menschen, Unsinnliches zu versinnlichen, um dann in weiterer Entwicklung das versinnlichende Bild als etwas selbständig Seiendes rückwärts auf sich wirken zu lassen. Was man dramatische Illusion nennt, besteht ja in letzter Instanz darin, dass der Dramatiker die Charaktere und Handlungen so lebenswahr zu einem harmonischen Ganzen zu gestalten weiss, dass der Leser oder Zuschauer sich in die Welt der Wirklichkeit versetzt glaubt. Aufgabe der mimischen Kunst des Schauspielers ist es, insbesondere durch Ver-

lebendigung der Intentionen des Dichters dem geniessenden Bewusstsein die Täuschung zu erleichtern*.

Betrachtet man im Gegensatz zur erhebenden Bedeutung des Seinsgehalts der Schöpfungen des künstlerischen Genius die theoretischen Wahngebilde, welche die Hexenprocesse zeitigten, die blutigen Ausgeburten des religiösen Fanatismus u. dgl., so bilden auch diese Beispiele für den Doppelsinn der Seinsart der Phantasievorstellungen.

Die Existentialsätze der psychischen Realität haben sonach, dem Charakter ihrer Subjekte entsprechend, eine doppelte Beziehung. Einmal und hauptsächlich die immanente Beziehung des Bewusstseins, welche nicht von aussen wahrnehmbar, sondern nur innerlich erlebbar ist und nur psychologisch beurtheilt werden darf; daneben noch eine Beziehung zur Anschauung überhaupt, zur Anschauung als Typus, als Musterbild für eine unbestimmte Zahl Einzelanschauungen. Nur unter dem letzteren einschränkenden Gesichtspunkte darf man Urtheile der dichterischen Phantasie wie „es war einmal ein König", „es stand in alten Zeiten ein Schloss so hoch und hehr" mit Sigwart zu den Existentialsätzen der Wahrnehmung rechnen; nur frägt man dabei vergebens nach dem „wirklich existirenden Objekt", auf welches nach Sigwart das logische Subjekt „es" hinweist, und welches durch die Benennung bezeichnet wird (vgl. d. Imp. p. 66); man müsste denn das „wirklich existirende Objekt" ebenfalls typisch fassen. Bedingung ist nur, dass die Vorstellung von den in

* Die Eigenthümlichkeit des Menschen, Gebilde seines Innern mit beliebiger äusserer Form als seiend zu bezeichnen, welche sich vornehmlich bei der Kunst in ihrem Werthe zeigt, tritt gerade in dieser ihrer psychologischen Allgemeinmenschlichkeit beim Spiel der Kinder zu Tage. Der Knabe, welcher beim Räuberspiel von sich sagt: ich bin Hauptmann, oder, vom Bolzen des Gegners getroffen, ausruft: ich bin todt, sagt von sich — wenn auch in letzterem Falle seine kindliche Ungeschicklichkeit ihn Lügen straft — dasselbe, was der künstlerisch veranlagte Schauspieler von der Illusion seiner Zuhörer erwartet.

der Wirklichkeit existirenden Dingen nicht so sehr abweicht, dass sie nicht in jenen ihr Correlat haben könnte. Gerade der Märchenanfang „es war einmal . . .“ zeigt so recht das Bestreben des Märchenerzählers, ohne Rücksicht auf bestimmte empirische Einzelgestalten als solche, der kindlichen Fassungskraft entsprechend, in behaglicher Breite ein Bild an das andere zu reihen*.

An einem sehr schwachen Faden hängt diese Beziehung zur Anschauung in Vorstellungen, wie Satyr, Pegasus u. dgl. Freilich eine Beziehung zu den „Elementen“ und einer (allerdings geistigen) Thätigkeit ist auch hier vorhanden. Aber das fertige Bild dieser Phantasieschöpfung fehlt der Anschauungswelt. Daher das Urtheil „der Pegasus existirt nur in der Vorstellung“ = der Pegasus hat nur psychische Realität. Das beschränkende „Nur“ zeigt, wie geläufig dem Bewusstsein in seinem Urtheilen die Beziehung auf die Anschauungswelt ist; sie ist es in dem Grade, dass es das Fehlen derselben als einen Mangel empfindet. Wie lose jedoch diese Beziehung zur Wahrnehmung zum Theil auch sein mag, die Thatsache bleibt unangefochten, dass in allen Existentialsätzen, deren Vorstellungen etwas Ausserpsychisches zum Inhalt haben, *irgend eine* Beziehung zur Wahrnehmung

* Das Übergewicht der typischen Anschauung über das erklärende Denken zeigt sich auch sonst noch in der Poesie. Man denke an die Dichterstellen: „Da stosset kein Nachen vom sicheren Strand“, und kein „kein Baum verstreuet Schatten = es waren Nachen vorhanden, aber keiner stosset v. s. St., und: es ist kein Baum da, d. Sch. v. Ähnlich Juvenal sat. XI, 158; nec (puer) opposito pavidus tegit inguina guto = es ist kein Bursche da, der . . ., weil der, welcher da ist, als tutus frigore (v. 146), es nicht nöthig hat. Aus der gleichen Ursache erklären sich bei Horaz und den antiken Dichtern überhaupt Verstösse gegen die consecutio temporum, Ausdrucksweisen wie consociare umbram, spectactula pandere u. ä. Für unsern Fall besonders interessant ist bei Horaz die Ausserachtlassung der modalen Denkfunktionen, wie sie sich in dem alternirenden Gebrauch der passiven Participialformen und der Adjektiva auf -ilis zeigt.

vorhanden ist. Auf der andern Seite ist eben so sicher, dass wir, wie schon Platon gesehen hat, nur dann von etwas reden können, wenn es Bewusstseinsinhalt geworden ist. In den Phantasievorstellungen verflüchtigt sich die Beziehung zur Welt der Dinge mehr und mehr zu Gunsten der letzteren Thatsache, und so bilden dieselben einen interessanten Übergang von den Existentialsätzen der äusseren Wahrnehmung zu denen der innern, bei denen blos psychische Realität in Betracht kommt, wie in dem Satz: mein Gefühl ist. Ein Ausfluss der inneren Wahrnehmung ist der umfassendere Existentialsatz „ich bin". Denn definiren wir versuchsweise das Ich in substantieller Formung etwa als den einheitlichen Träger der Bewusstseinsfunktionen, so zerfliesst bei näherer Betrachtung dieser Träger ebenfalls in Bewusstseinsfunktionen. Man wird somit genöthigt, das Ich den einheitlichen Beziehungen des Bewusstseins selbst gleich zu setzen und diese sind sicher nur im Bewusstsein. Es ist übrigens zu bemerken, dass die Existenzaussage über das Ich ausser in der Philosophie, wo ihr aber auch mehr der Charakter eines Problems denn eines Existentialurtheils zukommt, oder etwa im Paradigma der Grammatik, wo die Aufführung andern Zwecken dient, in dieser einfachen Form im Leben kaum vorkommt. Das Ich bildet eben *so* sehr den *wesenhaften* Hintergrund und die oberste Voraussetzung aller menschlichen Thätigkeiten, dass sie nie zur Leugnung Veranlassung bietet. Daher die Betheuerungsformel „so wahr ich bin". Die Unumstösslichkeit der Existenz des Ich bildet für das Bewusstsein die letzte Instanz der Bürgschaft, welche ihm zur Versicherung irgend einer Thätigkeit zu Gebote steht. Das Ich ist jedoch in dieser Formel nicht als theoretische Abstraktion, sondern in seinem empirischen Bestande zu fassen, und was Lotze im Mikrokosmus gelegentlich von der menschlichen Persönlichkeit bemerkt, dass nämlich der empirische Inhalt derselben von unserer Erkenntnis nicht erschöpft werden könne, gilt auch vom Ich. Macht es die Mannigfaltigkeit

der zusammenhängenden Beziehungen des Ichinhalts selbst einer wissenschaftlichen Analyse unmöglich, zu einem Ende zu gelangen, um so weniger kann es einem Produkt des Augenblicks, welches doch der Existentialsatz in obiger Formel darstellt, darauf ankommen, diesen Werth zu beanspruchen. Der Inhalt des Ich als eines unlösbaren Problems kümmert das Bewusstsein, welches jenen Satz ausspricht, gar nicht. Es begnügt sich damit, eine Seite des vielverzweigten Beziehungscomplexes zu betonen, welche gerade im vorliegenden Falle in der Geltung ihres Werthes bedroht erscheint, und ist geneigt, mit der ganzen Macht seiner Persönlichkeit hiefür einzutreten. „So wahr ich bin“ ist dann je nach den Umständen soviel wie „so wahr ich ein wahrhaftiger Mensch bin“, „so wahr ich ein sittlicher Mensch bin“ u. s. w. Der Existentialsatz „ich bin“ ist der Resonanzboden, auf dem alle in den betrachteten Existentialsätzen angeschlagenen Töne widerklingen.

d) **Das Sein als Beziehung zum „Bewusstsein überhaupt“.**

Der Begriff des Seins legte sich nach dem Bisherigen auseinander in die Constatirung eines nothwendigen Beziehungsverhältnisses zur Wahrnehmung und zur psychischen Realität. Die Beziehung zur Wahrnehmung war einerseits eine einfache und unmittelbare, andrerseits gedanklich fundirt, bezw. geradezu ersetzt durch die Beziehung zum erklärenden Denken. Bezüglich der psychischen Realität war das Verhältnis zunächst getheilt zwischen der äusseren und inneren Wahrnehmung. Die Phantasievorstellungen, wenn auch, psychologisch betrachtet, ein Produkt einer frei schaffenden Individualität und wesentlich anderen als erkenntnistheoretischen Motiven entsprungen, erscheinen nicht blos in Anbetracht der sie zusammensetzenden Elemente, sondern in der Regel auch in ihrer fertigen Gestalt in loser Beziehung zur ausserpsychischen Wirklichkeit und verbreiten über manche für das theoretische Verständnis dunkle Seite der letzteren ein unerwartetes Licht.

Nur bei den Thatsachen der inneren Wahrnehmung war eine Beziehung auf etwas Ausserpsychisches ausgeschlossen, nur hier konnten wir uns damit begnügen, den Existenzbegriff in der Constatirung einer sich uns aufdrängenden psychischen Thatsache aufgehen zu lassen. Die weitere Untersuchung wird lehren, dass hiemit die Reihe der Existentialsätze noch nicht abgeschlossen, sondern vielmehr im Anschluss an die schlechthinige psychische Realität noch einer Ergänzung bedürftig ist. Vorerst wollen wir jedoch die sich selbst anschauende Thätigkeit des Bewusstseins an den bisherigen Resultaten noch einen Augenblick fortsetzen und fragen, welches ist in den abgehandelten, inhaltlich verschiedenen Existentialsätzen das Gemeinsame? Und dieses Gemeinsame wird dann einen letzten und entscheidenden Prüfstein abgeben für die unterscheidende Beurtheilung von Existential- und Attributivurtheil.

Die Frage zu beantworten ist nicht schwer. Es handelte sich beim wahrnehmenden, erklärenden und vorstellenden Bewusstsein darum, die Constatirung einer psychologisch nothwendigen Thatsache für die Erkenntnis fruchtbar zu machen, ihren Wahrheitswerth festzustellen, d. h. sie als seiende zu bezeichnen. Jene innere Nöthigung ihrerseits ist aber ein Ergebnis des Besinnens des erkennenden Bewusstseins auf seinen Inhalt. Daraus ergibt sich zunächst die uns schon bekannte Thatsache, dass auch die Funktion des Existentialsatzes einen spontanen Charakter trägt, also eine Urtheilsfunktion ist und zwar die eines Reflexionsprädikats. Auf der andern Seite setzt der Existentialsatz, als erkenntnistheoretische Werthung einer psychischen Thatsache, immer voraus, dass die Thatsache im fait accompli, d. h. dass die Subjektsvorstellung unter den gegebenen psychologischen Voraussetzungen richtig gebildet sei. Der Sprechende stellt sich einen Bewusstseinsausschnitt, der für sich ein unbestrittenes und selbstständiges Ganzes bildet, gegenständlich gegenüber, prüft den Werth desselben durch Besinnen auf seine psychologische

Eigenart und drückt das Ergebnis der Prüfung ohne weiteres in einem Satze, dem Existentialsatze, aus. Die Behauptung einer nothwendigen psychologischen Thatsache aber ist's, wofür im Existentialurtheil logische Geltung verlangt wird, ohne dass der Urtheilende auch nachträglich, um Gründe befragt, andere als rein psychologische (wie die Wahrnehmung u. s. f.) anzuführen wüsste. Das Sein entspricht somit dem Begriffe des „Setzens", und zwar in dem Sinne, in welchem derselbe von Kant und besonders von Fichte in die Philosophie eingeführt worden ist. Der Begriff des Setzens fordert allgemein bindende Anerkennung einer psychologischen Thatsache. Wahrnehmenmüssen, Erklärenmüssen, Vorstellenmüssen und — wie sich zeigen wird — Denkenmüssen wird in den Existentialsätzen beansprucht; nur in diesen Prädikaten bewegt sich der eigentliche Existentialsatz; eine Verneinung der beanspruchten Geltung involvirt somit immer die positive Geltung eines der übrigen Prädikate.

Als Produkt eines Besinnens auf Bewusstseinsthatsachen schliesst somit der Existentialsatz zwei Momente in sich, ein passives und ein aktives. Seine Grundlage bildet die schlechthin gegebene Vorstellung, welcher Kant in seinem „Existit" und in seiner Allgemeinbezeichnung „Gegenstand" etwas zu sehr Rechnung trägt. Das ungleich wichtigere aktive Moment liegt in der existentialen Funktion, welche den psychologischen Bestand der Vorstellung brauchbar macht für den logischen Organismus des Denkens.

Das passive Moment, die Vorstellung, wurde eben als ein unbestrittenes und selbständiges Ganzes bezeichnet, und dies ist der Punkt, auf welchen wir als auf ein zweites Charakteristikum der Existentialsätze die Aufmerksamkeit lenken möchten. In jedem Existentialsatz ist nämlich unverkennbar die Beziehung zum Substanzbegriff. Die Subjektsvorstellung muss mit allen und nicht blos mit einigen Bestandtheilen ihres Complexes von Eigenschaften oder Merkmalen mit der Welt der Anschauung bezw. des Geistes in wider-

spruchslosem Zusammenhang stehen, sie muss sich als richtig geschautes Ding oder als richtig gedachter Begriff, also als selbständiges Einzelwesen von dem Untergrund des Gesammtbewusstseins abheben. Weil bei den Orts- und Zeiturtheilen der Substanzbegriff gewahrt erscheint, haben wir sie oben, wenn dabei auch ein Setzen nicht in Frage kommen kann, doch aus der Reihe der Existentialsätze wenigstens nicht ausgeschlossen. Damit vergleiche man Folgendes: Man setze den Fall, ein Knabe werfe einem andern einen Stein an den Kopf, und die Folge sei eine klaffende Wunde; bei dem sich entspinnenden Rechtsstreit verlege sich der böswillige Attentäter, da er den Wurf nicht in Abrede stellen kann, auf ein sophistisches Abschwächen seiner Angriffswaffe und will den Getroffenen mit einem Splitter morschen Holzes, das am Boden gelegen sei, geworfen haben. „Nur ein Stück *Holz* war da," ruft er aus. Trotz der existentialen Form ist dieser Satz kein Existentialsatz. Denn davon sind beide Theile überzeugt, dass ein wahrnehmbarer harter Gegenstand, der die Wunde verursacht hat, vorhanden war und zwar an diesem Ort vorhanden war; es fehlt also diesem Satze sowohl der Charakter des Setzens als der einer örtlichen Determination. Ferner ist die Vorstellung Holz eine bestrittene; Holz und Stein, ein Gegenstand von geringerem Härtegrad und ein Gegenstand von grösserem Härtegrad stehen einander gegenüber. Um das wichtige constituirende Merkmal der Substanzen dreht sich der Streit. „Ein Stück Holz war da" ist also gleich dem Attributivurtheil: der Gegenstand war nicht sehr hart; ihm entsprechend lautet das gegnerische Urtheil: der Gegenstand war sehr hart. — Wenn es sich in einem Criminalfall darum handelt, nachzuweisen, dass z. B. ein formloser Goldklumpen vorher eine Brosche war, so ist auch hier nicht von Existenz die Rede, sondern zwei Dinge streiten um die Ursprünglichkeit ihrer substantiellen Formung. Zwei zeitliche Attributivurtheile stehen einander gegenüber. Nicht Sein in dieser Zeit und Sein in jener Zeit, wie beim existentialen Zeit-

urtheil, lautet die Alternative, sondern früher Sosein und früher Anderssein, oder: identisch mit einem früheren Gegenstand und nicht identisch mit demselben.

Setzen einer unbestrittenen, psychologischen Thatsache also, mag diese Thatsache aus einer einzigen Empfindung, Eigenschaft oder Merkmal oder aus einer Mehrheit dieser Elemente bestehen, kurz Setzen einer Substanz war das gemeinsame Erkennungs- und Unterscheidungszeichen der Gesammtheit der behandelten Existentialsätze von der Gruppe der Attributivurtheile. Allein mit dem Setzen der Thatsachen der Wahrnehmung, des erklärenden Denkens und psychischen Realität ist der Umfang ihrer Funktion noch nicht erschöpft, weil der Inhalt des theoretischen Bewusstseins auf die angegebenen drei Stufen nicht beschränkt bleibt. Wie in Betreff der äusseren Wahrnehmung im erklärenden Denken, so gibt der Mensch sich bezüglich der inneren Wahrnehmung Rechenschaft im reinen Denken. Es muss also als viertes psychologisches Spezialgebiet zu den vorigen das des „Bewusstseins überhaupt“ hinzutreten.

Wenn Fichte den Existentialsatz „ich bin“ für den „Ausdruck einer Thathandlung, aber auch der einzig möglichen“ (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, WW I, p. 96) erklärt, so stimmen wir ihm insoweit bei, als dieser Existentialsatz ein Setzen des „reinen Ich“ oder des „Bewusstseins überhaupt“ behauptet; denn in diesem Falle ist thatsächlich das Ich „zugleich das Handelnde und das Produkt der Handlung, das Thätige und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird“. Diese Identität von „Bewusstsein überhaupt“ und „reines Ich“ lehrt zweierlei. Einmal, dass die Existentialsätze des „Bewusstseins überhaupt“ keinerlei Beziehung auf eine ausserpsychische Realität haben oder beanspruchen (vgl. auch Rickert, a. a. O. p. 39). Ferner lehrt die Bezeichnung „reines Ich“, dass bei dieser Existenzart das urtheilende Subjekt nicht in seiner Eigenschaft als empirisches Ich, sondern als Repräsentant der denkenden Gattung Menschheit zu fassen ist. Mit

Abstreifung von allem Empirischen und Individuellen ist das „Bewusstsein überhaupt“ dasjenige, „was von keinem Standpunkte aus Objekt werden kann“ (Rickert, a. a. O. p. 80). Es ist also eine blose Funktionsweise, welche erkenntnistheoretisch von allem Empirischen und Individuellen unabhängig ist, psychologisch jedoch einen gewissen Höhepunkt der Entwicklung des empirischen Individuums zur Voraussetzung hat. Der einzelne Mensch muss einen gewissen Grad geistiger Reife und geeigneter Schulung erreicht haben, um jene Denkweise des Normalmenschen sein eigen nennen zu können. Hat er die nöthige Reife erlangt, dann funktionirt auch der Apparat des Denkenmüssens. Daraus folgt, dass die Thatsache, dass viele Menschen von manchen Existentialsätzen des „Bewusstseins überhaupt“ keine Ahnung haben oder dieselben bestreiten, keine negative Instanz gegen deren Richtigkeit bildet*.

Letzteres gilt besonders von dem Existentialsatz: es gibt einen Gott. Denn da sich dabei örtliche Bestimmungen wie „im Himmel“ oder „überall“ erkenntnistheoretisch nicht rechtfertigen lassen, ist derselbe nur unter dieser Rubrik, welche jede Beziehung auf die Wahrnehmung ausschliesst, zu behandeln.

---

* Ein unmittelbares *verpflichtendes* Hereinragen der Gattungsvernunft in das individuelle Leben zeigt sich bei jenen Begriffen, die nicht ein Sein sondern ein Handeln zum Inhalt haben, also bei den ethischen und juristischen. Die ethischen Vorschriften und die juristischen Gesetze wollen von allen normalen Individuen befolgt sein; ihre Nichtbefolgung hat sittliche Verachtung, bezw. noch dazu physische Strafe zur Folge. Mangel an Einsicht in die Nothwendigkeit dieser oder jener Bestimmung des Rechtskodex, ja selbst Unkenntnis des thatsächlichen Inhalts derselben schützt vor Strafe nicht.

Einen interessanten Übergang aus der Sphäre des Geltens (vgl. unten) in die des empirisch wahrnehmbaren Seins lassen die verschiedenen statutarischen Bestimmungen über das Papiergeld — das Wort im allgemeinsten Sinne verstanden — erkennen. Eine Banknote, als blose Anweisung an eine Bank, braucht das einzelne Individuum nicht in Zahlung anzunehmen. Bei Papiergeld mit Zwangskurs in einem Lande mit Papierwährung kommt das Individuum nur als wahrnehmendes in Betracht, der Papierschein ist in diesem Falle die darauf genannte Summe.

Und wenn Sigwart, von seinem Standpunkt aus gewiss mit Recht, jenen Satz als das denkbar ungeeignetste Beispiel eines Existentialsatzes (d. Imp. p. 50) bezeichnet, so trifft dies für uns nicht mehr zu. Der einzelne Mensch ist zwar selten in der Lage, dem höchsten Wesen das Prädikat existirend ausdrücklich zuzuschreiben, weil dasselbe eben im Gesammtbewusstsein der Menschheit lebt. Und doch sind die psychologischen Vorbedingungen für die Erkenntnis der Existenz Gottes von der mannigfaltigsten Art, von den Bedürfnissen höchster philosophischer Spekulation absteigend zu denen der individuellsten Herzenssache. Während der aristotelische Gottesbegriff der νόησις νοήσεως nur zu verstehen ist als theoretische Consequenz eines ganzen metaphysischen Systems, sind bei der Auffindung des Begriffs des Absoluten mancher anderen philosophischen Lehrgebäude religiöse Motive mitbestimmend gewesen, welche letzteren bei den meisten Menschen die einzigen sind. Allein zu welch' verschiedenartigen Erwägungen der psychologische Thatbestand auch Veranlassung geben mag, das Entscheidende ist nur dieses: Derjenige, der den Existentialsatz „es gibt einen Gott“ ausspricht, will sagen: „Wenn ich das göttliche Wesen denke, muss ich dasselbe als nothwendig existirend denken;“ dasselbe ist, wenn nicht etwas objektiv Erkennbares, so doch subjektiv Denknothwendiges, m. a. W. ein Postulat des Denkens. Wer das Dasein Gottes leugnet, gibt sich entweder, und zwar dann, wann er sich auf wissenschaftliche Gründe beruft, einer Selbsttäuschung hin; denn auch der Atombegriff des Materialismus zeigt ja gerade die Richtigkeit dessen, was diese Theorie bestreitet: die Nothwendigkeit der Annahme reiner Gedankendinge; oder aber dem Läugner war durch mangelhafte und verkehrte Herzensbildung die Möglichkeit benommen, den Glauben an die Existenz Gottes, wie ihm die Schule beigebracht, zur Überzeugung zu verfestigen; und der verfehlten Entwicklung vermochte der blose Glauben daran nicht Stand zu halten. Er

würde die Nöthigung zur Annahme des Daseins Gottes empfinden, wenn er ein anderer Mensch wäre.

Rein theoretischer Natur sowohl bezüglich der psychologischen Erklärungsweise* ihres Daseins als auch des Endzwecks, dem sie dienen, sind die übrigen Existentialsätze des „Bewusstseins überhaupt", zunächst also die der reinen Mathematik. Allerdings ist man sich des rein formalen Charakters der mathematischen Wahrheit in der Geschichte der Philosophie nicht immer bewusst gewesen. Wie das naive Bewusstsein häufig das Ergebnis der auf dem Gesetz der grossen Zahl beruhenden Wahrscheinlichkeitsrechnung anwendet auf ein bestimmtes empirisches Faktum (z. B. beim Würfelspiel) und so das formale mit dem erklärenden Denken verwechselt, so hat auch in der Philosophie die anschauliche Form der mathematischen Gebilde dazu verleitet, denselben eine gewisse selbstverständliche Beziehung auf die Welt der Anschauung zuzuschreiben, dieselbe auf *alle* Beziehungen des reinen Denkens auszudehnen, ja sogar, wie es bei Spinoza geschah, die Welt der Anschauung aus den letzteren abzuleiten. Wirft diese Gepflogenheit des Denkens ein interessantes Licht auf Gedankenreihen, wie sie im ontologischen Gottesbeweise Anselm's gipfeln (vgl. Schopenhauer, über d. 4 f. Wurzel d. Satzes v. zur. Grunde § 7 und § 39), so war es auf der andern Seite Kant, welcher an demselben Beweis den Irrthum aufdeckte,

* Ob man sich dem Empirismus oder Nativismus anschliesst, ist für unsere Frage gleichgültig; nicht minder irrelevant ist die Entscheidung darüber, ob die Mathematik eine synthetische oder analytische Wissenschaft sei, d. h. ob man der Kant'schen Auffassung (vgl. besonders dessen Methodenlehre in der Krit. d. r. V. p. 548 ff.) zustimmt, wornach die Beziehung zur „Anschauung überhaupt" (vgl. Transsc. Ded. d. r. Verst. nach d. 2. Aufl. p. 678, Kehrbach) zu den Begriffen nothwendig *hinzukommt*, ich also „von dem Begriffe zu der ihm correspondirenden reinen Anschauung" (a. a. O. p. 554) übergehen muss, oder ob man mit Hume, wie neuerdings Bergmann (Grundprobleme p. 111 f.), die Anschauung den Begriffen ihrer Natur nach implicite nothwendig *innewohnend* betrachtet.

in dem das Denken seiner philosophischen Vorgänger befangen war.

Die Wahrheiten der Mathematik sind, eben weil sie bis auf den letzten Rest in rationale Beziehungen sich auflösen lassen, von keinem vernünftigen Menschen bestritten. Daher sind mathematische Existentialsätze ausser Laien oder Lernenden gegenüber bei Mathematikern selbst wenig im Gebrauch. Nicht ein Bestreiten, sondern ein Nichtanwendenkönnen der mathematischen Sätze ist dasjenige, was den Fortschritt des mathematischen Denkens hemmt; daher sind Sätze wie „denke an den binomischen Lehrsatz“ in dieser Wissenschaft viel häufiger als Existentialsätze wie „es gibt einen binomischen Lehrsatz“.

Das Gleiche trifft zu bei den Gesetzen der formalen Logik und den obersten Kategorien des erklärenden oder im engeren Sinne erkenntnistheoretischen Denkens. Letztere kommen zwar nur dadurch zum Bewusstsein, dass wir die Dinge der Erfahrung denken, das Kriterium ihrer Wahrheit liegt aber wie bei den ersteren jenseits der Erfahrung, im denkenden Bewusstsein. Auch von ihnen gilt, wie von allen Existentialsätzen, die wir bis jetzt in diesem Abschnitt behandelt haben, das Wort Gœthe's: sie gelten ewig, denn sie sind. Bezüglich des Inhalts der Subjektsvorstellungen stimmen die Existentialsätze über die höchsten Principien der formalen und erkenntnistheoretischen Logik darin überein, dass denselben nicht wie bei denen der mathematischen Wahrheit Quanta, sondern Qualia bilden.

Zwischen diesen höchsten Beziehungen des Denkens und der Beziehung auf die Wahrnehmung gibt es noch Zwischenstufen: die Ergebnisse der Anwendung jener auf diese. Es sind dies die Art- und Gattungsbegriffe der erfahrbaren Dinge (wir fassen dabei unter der Bezeichnung Gattungsbegriff sowohl die Gattungsbegriffe von Dingen als auch die von Veränderungen (die Naturgesetze) zusammen). Ihr Verhältnis zur Wahrnehmung wurde oben bereits besprochen; es erübrigt noch, einen prüfenden Blick auf ihren Wahrheitswerth insofern zu werfen, als das

Band, welches ihre Elemente umschlingt, ein logisches ist. Welches ist das Werthverhältnis — so stellt sich die Frage — der immanenten Beziehungen der empirischen Begriffe, verglichen mit den Anforderungen des „Bewusstseins überhaupt"? Ist ihr Sein auch ein uneingeschränktes, lassen sich auf dieselben auch die in unserm Sinne gedeuteten Worte Spinoza's anwenden, dass jeder „æternam et infinitam essentiam exprimit"?

Den Ausgangspunkt unserer Betrachtung bilde eine Stelle Kant's in seiner „Transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe": „Auf mehrere Gesetze als die auf denen die *Natur überhaupt*, als Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blose Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon *nicht vollständig abgeleitet* werden, ob sie gleich alle insgesammt unter jenen stehen. Es muss Erfahrung dazu kommen, um die letztere *überhaupt* kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze a priori die Belehrung" (Krit. d. r. V., 2. Aufl., a. a. O. p. 681). Kant unterscheidet also auch zwischen allgemeinen Gesetzen einer Natur überhaupt, den Kategorien, und besonderen Gesetzen der empirischen Erscheinungen, den abgeleiteten Begriffen. Diese letzteren können aber von ersteren „nicht vollständig abgeleitet werden", wenn sie gleich Arten jener Gattungen sind. Welcher Art ist nun, näher betrachtet, jenes Moment, welches die vollständige Ableitung der Artbegriffe von jenen obersten Gattungsbegriffen, m. a. W. der Begriffe des erklärenden Denkens von denen des „Bewusstseins überhaupt" verhindert? Wir wählen ein Beispiel. Ich sehe das Wasser in einem Glase, das vorher flüssig war, nach einiger Zeit zu einem festen Klumpen zusammengefroren; ich denke, diese Veränderung muss ihre Ursache haben und finde als solche eine Wärmeabnahme auf 0-Grad. Das Erkalten des

Wassers bis zum Nullpunkt bildet die Ursache des Gefrierens. Die Kategorie der Ursächlichkeit gilt aber hier nicht absolut, sie ist vielmehr in ihrer Wirksamkeit gebunden an bestimmte empirische Bedingungen. Die letzteren bilden die Schranke, welche das nothwendige Denken des „Bewusstseins überhaupt" als — man denke an die vérités de fait im Gegensatz von den vérités de raison bei Leibniz — zufällig gegeben hinzunehmen hat. Die Gesetze der „Natur überhaupt" würden in unbeschränktem Masse gelten auch dann, wenn die Träger ihrer Funktion auf einen andern Planeten versetzt würden. Die speziellen Naturgesetze aber, wie ein solches der Begriff Eis darstellt, gelten nur für den Fall, dass das urtheilende Individuum seinen Standpunkt in der ihm zugänglichen Welt der Erfahrung eingenommen hat.

Ungleich verwickelter, weil durchsetzt von wesentlich andersartigen Faktoren, zeigt sich jenes irrationale Moment bei den Begriffen eines Geschehens, welches nicht wie das Naturgeschehen, blos mechanischen, unzweideutig vor Augen liegenden Gesetzen folgt, nämlich bei denjenigen des historischen Geschehens. Die historische Entwicklung stellt sich nicht dar als ein steter Gleichtakt im Eintreten todter Thatsachen, vielmehr ist ihr Träger die zweckbestimmte menschliche Persönlichkeit und daher die Entwicklung ebenso faltenreich als der Begriff der Persönlichkeit selbst. Man vergleiche die antiken Theorien vom Staate mit denen von heute, und innerhalb der heutigen Zeit diejenigen von Juristen mit denen von Sozialpolitikern oder Kulturhistorikern. Die Vielgestaltigkeit der Aufgaben des Staates, als eines aus zweckthätigen Individuen bestehenden Ganzen, hat es bis jetzt zu einer allgemein anerkannten Begriffsbestimmung nicht kommen lassen. Ein abschliessender, allen Zufälligkeiten historischen Gegebenseins enthobener Begriff wäre erst dann möglich, wenn uns nicht blos der Sinn einzelner Perioden, sondern der Geschichte überhaupt bekannt wäre.

Fassen wir unser Urtheil über die empirischen Begriffe im Vergleich zu denen des Bewusstseins überhaupt zusammen, so stimmen wir zunächst für beide Begriffsarten den Worten Lotze's zu: „Wirklichkeit des Seins geniessen sie (scil. Die Ideen oder Begriffe) freilich nur in dem Augenblicke, in welchem sie als Gegenstände oder Erzeugnisse eines eben geschehenden Vorstellens Bestandtheile dieser veränderlichen Welt des Seins und Geschehens werden; aber wir sind überzeugt, in diesem Augenblick, in welchem wir den Inhalt einer Wahrheit denken, ihn nicht erst geschaffen, sondern nur ihn anerkannt zu haben; auch als wir ihn nicht dachten, galt er und wird gelten, abgetrennt von allem Seienden, von den Dingen sowohl als von uns und gleichviel, ob er je in der Wirklichkeit des Seins eine erscheinende Anwendung findet oder in der Wirklichkeit des Gedachtwerdens zum Gegenstand neuer Erkenntnis wird“ (Logik, 2. Aufl. p. 515; vgl. auch p. 564 ff.). Forscht man näher nach dem Sinne dieses „Geltens“, frägt man, wo sind die gedachten Beziehungen der Begriffe dann, wenn sie nicht gedacht werden — denn mit der allgemeinen Antwort „im Bewusstsein“ beruhigt man sich nicht — so sind wir, wenn wir nicht etwa die juristischen Begriffe, die Gesetze, dem Willen des Gesetzgebers oder des Staates inhärirend betrachten wollen, wodurch allerdings die Frage nicht gelöst, sondern nur zurückgeschoben würde, mit unserer Lokalisation bald am Ende. Sind sie etwa in wissenschaftlichen Werken niedergelegt? Mit nichten. Denn die Buchstaben und Wörter eines Buches sind ja ein todtes Gerippe, wenn sie nicht der lesende oder denkende Geist mit lebendigem Inhalt füllt. Es hat hier offenbar keinen Sinn, nach irgend einer Existenzart ausserhalb des Bewusstseins oder im Bewusstsein, sofern sie nicht gedacht sind, zu fragen. Die Begriffe sind lediglich Anforderungen an das Denken. Sie besagen, wenn du den und den Inhalt denken willst, musst du ihn mit diesen Beziehungen

denken; sie sind dem lebendigen Bewusstsein abgelauscht, dort nur ist ihr Sein zu suchen.

Also Denknothwendigkeit charakterisirt beide Begriffsarten, die Begriffe des erklärenden, wie die des reinen Denkens. Allein lässt die Denknothwendigkeit der letzteren sich rein auflösen in eine organische Summe immanenter Beziehungen, so ist dieselbe bei den ersteren unlösbar verknüpft mit der für den freien Flug des Denkens zufälligen Erfahrungsthatsache. Gedacht mit den Beziehungen des „Bewusstseins überhaupt" ist doch der Inhalt der empirischen Begriffe nicht wie derjenige der Begriffe des „Bewusstseins überhaupt" von jenen Beziehungen erzeugt, sondern gegeben vorgefunden. Ich werde genöthigt, eine bestimmte Thatsache oder einen bestimmten Vorgang auf bestimmte Weise zu denken; weshalb aber diese Thatsache oder dieser Vorgang gerade diesen Inhalt hat, ist unbegreiflich, denn es wäre auch denkbar, dass sie einen andern Inhalt hätten. Diese Inkongruenz der empirischen Thatsachen mit den Anforderungen des reinen Denkens bildet für dieses den steten Impuls durch Erforschung der gesammten Erfahrungswelt alle Phasen der Denkmöglichkeit zu durchlaufen. Wäre dieses Endziel der Forschung erreicht, was freilich stets ein unerreichtes Ideal bleiben wird, dann wäre jener freie Flug des Denkens an seinem Ruhepunkt angelangt, das „Bewusstsein überhaupt" hätte in der empirischen Welt sich selbst vollauf wiedergefunden, die empirische Natur wäre zur „Natur überhaupt" geworden. Daher können wir Rickert beistimmen, wenn er sagt: „Die Wirklichkeit erkennen wollen, heisst Bewusstsein überhaupt werden wollen" (a. a. O. p. 83). Erst dann wenn dieses letzte Ziel erreicht wäre; wenn jede Thatsache nicht blos ihrer Form sondern auch ihrem Inhalt nach im Reiche der Wirklichkeit ihre denknothwendige Stelle hätte, wenn alle Theile des Weltalls und die Perioden seiner Veränderung, alle Glieder der historischen Entwicklung des Menschenlebens

begrifflich festgestellt vor Augen lägen, dann wären die Bedingungen für die Möglichkeit der „Herleitung“ der empirischen Wirklichkeit aus den obersten Principien, d. h. die Bedingungen für eine abschliessende Natur- und Geschichtsphilosophie gegeben. Lotze spricht einmal von den mannigfachen Beziehungen der sprachlich uniformen Copula als von „Nebengedanken, welche wir über die Art der Verknüpfung des Subjekts mit dem Prädikat uns machen“ (a. a. O. p. 59). Wir wollen nun nicht sagen, dass jeder der die Existenz eines empirischen Begriffs in einem Urtheil ausspricht, thatsächlich mit behauptet, sondern nur sich bewusst bleiben soll, dass derselbe eben wegen seiner immanenten Beziehung *und* seiner Beziehung zur Wahrnehmung ein abgerissenes Stück eines unbekannten Ganzen ist. Das Bewusstsein überhaupt ist im Besitze dieses Ganzen, das empirische Bewusstsein arbeitet an dem Bau desselben; auf die Thätigkeit des letzteren lässt sich daher ein Aperçu Anzengruber's deuten: „Die Welt wurde nicht, die Welt wird“ (WW, V, Aphorismen, Cotta's Nachf.).

Welche Besonderheiten den einzelnen Existentialsätzen in Folge der Verschiedenheit der Beziehungen des Subjektsbegriffs auch anhaften mögen, allen gemeinsam bleibt: dass sie das Setzen einer nothwendigen psychologischen Beziehung darstellen, und diese beiden Begriffe — das Setzen und die Beziehung — sind es, an welche wir einige theils positive theils negative Folgerungen prinzipieller Natur knüpfen wollen.

Ist Sein ein Setzen, Setzen aber ein Urtheilen, so folgt, dass Sein nur im Urtheilen — nicht im Vorstellen, sei es einer psychischen, sei es einer ausserpsychischen Realität — liegen kann. Dies hat Rickert so ausgedrückt, dass er von der „Urtheilsnothwendigkeit“ als „einer Art von Seinsnothwendigkeit“ spricht (a. a. O. p. 88). Es fällt somit von hier aus ein interessantes Licht auf eine Stelle bei Schopenhauer,

wobei dieser eine Stelle Eulers in Lichtenberg's vermischten Schriften sich zu eigen macht: „Mir kommt es immer vor, als wenn der Begriff Sein etwas von unserm Denken Erborgtes wäre, und wenn es keine empfindenden und denkenden Geschöpfe mehr gibt, dann ist auch nichts mehr". (Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. I, Anm.).

Der Begriff des *Setzens* als eines *Urtheilens* verbietet es mit Sigwart anzunehmen, dass „jedem einzelnen Existentialurtheil der mich immer begleitende Gedanke einer mich umgebenden wirklichen Welt vorausgesetzt" (Log. I², p. 95) sei. Und wenn Sigwart sagt: Das Existirende steht nicht blos in der Beziehung zu mir, „sondern zu allem andern Seienden, nimmt zwischen andern Objekten seinen Raum ein", so verlangt der Begriff des Seins als des Setzens einer *psychologischen* Thatsache, die Funktion der Existentialsätze nicht einzuschränken auf das Gebiet der Wahrnehmbarkeit, sondern dieselbe auch wirksam sein zu lassen im Gebiete der rein immanenten Thatsachen. Aus dem Begriffe der Constatirung einer *nothwendigen psychischen* Funktion folgt endlich, dass das Individuum, welches einen Existentialsatz ausspricht, von den andern Individuen nichts verlangt als die Anerkennung seines psychologischen Zustandes. Zweifeln gegenüber kann der „Beweis" der Existenz nur darauf ausgehen, in andern Individuen den gleichen psychologischen Zustand zu erzeugen, denselben das Geständnis abzuringen, dass das Urtheil nicht blos für das sprechende, sondern für alle Individuen gilt. Die Verschiedenartigkeit dieser psychologischen Zustände gebietet es, sich stets über die Art der Beziehung klar zu werden, um nicht — wie es im ontologischen Argument für das Dasein Gottes geschah — eine mit einer andern zu verwechseln.

Ist das Sein eine Beziehung zum Bewusstsein, so muss eine entgegengesetzte Theorie, welche diese Beziehung leugnet, unhaltbar sein. Herbart ist es, der darauf ausgeht, das Sein

als ein beziehungsloses, unbedingt gesetztes zu beweisen, in seiner Lehre von der absoluten Position und dieselbe zur Grundlage seines Systems macht (vgl. Herbart, Lehrb. zur Einleit. i. d. Philosophie W W I §§ 53, 63, 132 ff., Hartenstein; Drobisch, neue Darstellung der Logik, Leipzig, 1863, p. 59 ff.). Kant hatte das Sein „die Position eines Dinges" genannt und den Satz aufgestellt, dass die Copula das Prädikat „beziehungsweise" auf's Subjekt setze (vgl. Krit. d. r. V. p. 472, Kehrb.). Indem nun Herbart diesen letzteren Gedanken nach rückwärts verfolgt, gelangt er etwa zu folgender Überlegung: Je weiter der Umfang des Subjektsbegriffs eines Urtheils ist, um so weniger bedingt ist die Setzung des Prädikats; denn der Begriff von weiterem Umfang hat einen kleineren Inhalt, daher auch weniger Bedingungen seiner Geltung. Herbart illustrirt dieses hypothetisch abstufbare Relationsverhältnis zwischen Subjekt und Prädikat durch einen Satz, dessen Prädikat „verdunstet" lautet und dessen Subjekte der Reihe nach „kochendes Wasser", „Wasser", „Flüssigkeit" bilden. Ist in dem Urtheil „kochendes Wasser verdunstet" die Geltungssphäre des Begriffs „verdunsten" eine beschränkte, hat sie sich in dem Urtheil „Flüssigkeit verdunstet" in Folge des umfangreicheren Subjektsbegriffs wesentlich erweitert. Verschwindet der Inhalt des Subjektsbegriffs ganz, so hat die freie Stellung des Prädikats im Urtheil ihr Maximum erreicht: das Prädikat wird unbeschränkt, unbedingt aufgestellt. Dieser Hergang zeigt sich im letzten Stadium bei den Impersonalien und besonders bei den Existentialsätzen. Bei diesen letzteren ist die Form „es ist P" aus „S ist P" entstanden. Das Sein ist sonach kein Prädikat; die Copula wird zu dessen Zeichen, zum Zeichen der absoluten Position, wenn für ein Prädikat das Subjekt fehlt. Soweit Herbart. Fragen wir zunächst nach dem Weg, der Herbart zu der absoluten Position geführt hat, so ist derselbe aus dem Gesagten klar ersichtlich. Ein empirisch wahrnehmbarer Gegen-

stand als Subjekt, also eine Beziehung zur Wahrnehmung ist der Ausgangspunkt, und von hier aus meint Herbart durch fortgesetzte Abstraktion zum absolut beziehungslosen Subjekts-begriff zu gelangen, dem, eben weil er selbst beziehungslos sei, auch keine beschränkende Beziehung zum Prädikatsbegriff mehr innewohne.

Nicht so evident, wie das, was Herbart erreichen *wollte*, ist das was er thatsächlich erreicht hat. Denn bilde ich von dem Begriff „kochendes Wasser“ zur Gattung aufsteigend den Begriff „Flüssigkeit“, so gilt derselbe einmal als ein von der Wirklichkeit Abstrahirtes insofern, als es wahrnehmbare Dinge (Wasser, Wein a. dgl.) gibt, die unter ihn fallen, zweitens als Begriff, insofern er uns nöthigt, alle die verschiedenartigen Dinge der Wahrnehmung unter bestimmter Form und an bestimmter Stelle im vielmaschigen Netz des Gedankensystems zu denken. Gelange ich endlich zu dem äussersten Begriff, zu welchem Herbart's formelles Verfahren führen kann (vgl. auch Drobisch, a. a. O. p. 61), zu dem des „Irgendetwas“, so kann ich mir unter diesem, weil er als oberster Gattungsbegriff die äusserste Grenze aller Beziehungen nach oben darstellt, allerdings nichts mehr denken (er ist inhaltsleer), aber — nach einem bekannten Satze — um so mehr vorstellen, nämlich eine beliebige Anzahl von Einzeldingen. Seine Allgemeinheit, die Leere seiner begrifflichen Beziehung macht es dem Denken unmöglich, seinen „Inhalt“ nach Gruppen, Gattungen und Arten zu gliedern. Auf der andern Seite kann er seine Herkunft so wenig verleugnen, dass er zur Welt der Wahrnehmung als seinem natürlichen Komplement stets hinstrebt. Es bleibt ihm also als praktisch ausführbar die andere Funktion, welche hier darin besteht, die ordnungslose Summe des Mannigfaltigen mit einem gemeinsamen Namen zu bezeichnen; er ist somit das äusserste und lockerste, leicht verschiebbare Band zwischen den Einzeldingen. Wie das erste Meteor für das erklärende Bewusstsein auf den ersten Blick etwas Räthselhaftes war, sogleich sich aber wenigsens

der eine Beziehungspunkt zum Weltall ergab, umgekehrt zeigt auch der abstrakteste und unbestimmteste Begriff bei genauerer Betrachtung Berührungspunkte mit der Erfahrung.

Die Gegenstände der Wahrnehmung, die Herbart bei der Theorie seiner Realen aus der einen Thüre hinauswirft, kommen bei der andern nur um so reichlicher herein. Allein bereits Lotze hat darauf aufmerksam gemacht, dass es psychologisch begreiflich erscheine, wie ein Denker sich der Täuschung hingeben kann, „als läge in der Absicht und dem guten Willen eine schöpferische Kraft, welche, wenn sie auf kein bestimmtes Prädikat gerichtet, sondern schlechthin ausgeübt werde, dieses allgemeine und reine Sein erzeugte, das allem bestimmten Sein zu Grunde läge“ (Metaphysik, 2. Aufl. p. 38). Wir wollen dieser Täuschung im Folgenden noch etwas näher nachgehen. Man nennt das erkennende Denken manchmal das Gerüst, welches der Geist um die Wirklichkeit der Dinge schlägt. Keine Metapher ist falscher als diese, aber gerade der Nachweis ihrer Falschheit dient zur Illustration des Irrthums, dem Herbart verfallen ist. Die Objekte der Anschauung und die Denkbeziehungen sind nicht etwa realiter getrennte oder trennbare Faktoren, so wie Bau und Gerüst in der Anschauung deutlich unterscheidbar sind; sie bilden vielmehr eine unitas simplicitatis, welche nur in der Abstraktion trennbar ist. Aber auch in der Abstraktion deckt sich bei genauerer Betrachtung das Bild nicht in allen Theilen mit der Sache. Halten sich bei einem werdenden Bau das von der menschlichen Intelligenz geordnete Baumaterial und das Gerüst in der Höhe und bis zu einem gewissen Grade auch in der Gestaltung gleichen Schritt, so bleibt im erkennenden Bewusstsein die empirische Anschauung als indigesta moles dem fortschreitenden Denken gegenüber zurück, und eine Kette von immer farbloser werdenden Zwischengliedern verbindet erstere mit der Höhe der Abstraktion. Die freie Bewegung des Denkens kann sich in ungehinderter Selbständigkeit bis zu ungeahnter Höhe der Spekulation emporschwingen,

die Wahrnehmung bleibt immer, wie der Ausgangspunkt, so das Fundament, auf welchem das ganze Gebäude ruht. Aber gerade die weite Entfernung der Resultate des spekulativen Denkens von der konkreten Anschauungswelt lässt es begreiflich erscheinen, wie jenes für sich das vermeintliche Recht beanspruchen kann, aller Beziehungen auf die Anschauungen baar zu sein.

Glatter hätte sich diese Theorie der absoluten Position abwickeln lassen, wenn Herbart mit Anwendung des umgekehrten formal-logischen Processes die absolute Geltung des Existentialsatzes von der Form „S ist“ zu beweisen versucht hätte. Aber jedenfalls würde dabei die Erklärung für das gänzliche Verschwinden des Prädikats Schwierigkeiten gemacht haben, wie ja auch die successive eintretende Verarmung des Subjektsbegriffs schliesslich bei „irgendetwas“, also immer noch bei einem Begriff, nicht etwa erst bei dem nichtssagenden oder dunkeln Es-Wort Halt machen musste, und der Sinn dieser Lehre hätte sich deshalb nicht geändert. Auch dann würden sich die Worte Lotze's anwenden lassen: „Man kann nicht etwas schlechthin, sondern nur den Inhalt eines Satzes bejahen, nicht ein Subjekt, sondern nur an einem Subjekte sein Prädikat,“ d. h. also eine Beziehung. Das Bewusstsein ist eben keine Summe von selbständigen, beziehungslosen Elementen, aus deren zufälliger Anhäufung sich — man weiss nicht wie — die Wirklichkeit zusammensetzt. Es bildet vielmehr eine „Einheit eines Mannigfaltigen“. Es besteht aus den Daten der Wahrnehmung und den Funktionen des Denkens, welch' letzteres die Thatsachen der äusseren, wie die der inneren Wahrnehmung im Urtheil in einheitliche Beziehung setzt. Der Existentialsatz in Sonderheit hat die Aufgabe, gerade dieses psychologische Grundverhältnis dem Gesammtbewusstsein zur Orientirung über den Wahrheitswerth der einzelnen Funktionen vor Augen zu stellen. Ein Begriff, der wie derjenige der Herbart'schen Realen die Erfahrungswelt

erklären soll und doch jede Beziehung auf dieselbe leugnet, erscheint somit als ein Denkakt, welcher dem Denken selbst Gewalt anthut. Herbart's Theorie gleicht dem Machtspruch eines Fürsten in einem fremden Lande, wo ihm die Landeshoheit abgeht und ist zu vergleichen mit Philosophemen, welche umgekehrt ebenso logisch gewaltsam Anforderungen des reinen Denkens eine Beziehung zur Wahrnehmungswelt, ja sogar eine Kraftwirkung auf dieselbe zuschrieben. Und wenn wir zusehen, wie Herbart mit diesen seinen „beziehungslosen“ Realen die Wirklichkeit zu erklären sucht und ihn von einem Kommen und Gehen im intelligiblen Raum — man denkt hiebei unwillkürlich an die μέθεξις und die παρουσία der platonischen Ideen — reden hören, so wird Horazens Wort vom „Hinaustreiben der Natur“ auch in unserm Sinne wahr.

Werth und Ursprung
der philosophischen Transcendenz.

Eine Studie

zur

Einleitung in die Erkenntnifstheorie.

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Doctorwürde,

eingereicht

bei der philosophischen Facultät der Kaiser-Wilhelms-Universität zu Strafsburg i./E.

von

Martin Keibel.

BERLIN.
W. Weber.
1886.

Werth und Ursprung
der philosophischen Transcendenz.

Eine Studie

zur

Einleitung in die Erkenntnifstheorie.

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Doctorwürde,

eingereicht

bei der philosophischen Facultät der Kaiser-Wilhelms-Universität zu Strafsburg i./E.

von

Martin Keibel.

BERLIN.
W. Weber.
1886.

Gewidmet

dem Andenken

meines hochverehrten Lehrers

Ernst Laas.

Vorwort.

Der Verfasser dieser kleinen Schrift ging ursprünglich von der Absicht aus, über das vielumstrittene Problem der philosophischen Transcendenz zu einem eigenen Urtheile zu gelangen. Es handelte sich ihm dabei weniger um die Entdeckung von etwas neuem, als um die sachgemäſse Verwerthung des alten. Demgemäſs fiel das Hauptgewicht auf die Methode der Darstellung. Jede Willkür in dem Fortschritt des Denkens muſste vermieden, jede Entscheidung aus Principien begründet werden. So entstand als Grundlage des Ganzen die Skizze eines erkenntniſstheoretischen Systems. Von dieser Seite aus betrachtet erscheint die Arbeit als eine Studie zur Einleitung in die Erkenntniſstheorie, die Behandlung des Problems der Transcendenz als eine bloſse Erläuterung erkenntniſstheoretischer Axiome.

Die Idee dieser Aufgabe verdanke ich hauptsächlich dem anregenden Unterricht meines hochverehrten Lehrers Ernst Laas. Die voranstehende Widmung sei ein Ausdruck meiner Pietät gegen den zu früh dahingeschiedenen.

Für die Lösung der Frage waren mir von besonderem Werthe die Schriften von v. Schubert-Soldern[1]) und Kroman[2]).

Endlich sage ich den Herren Professoren Windelband und Ziegler meinen aufrichtigen Dank für die freundliche Unterstützung, welche sie dem Abschlusse meiner Arbeit gewährten.

Berlin, im Juli 1886.

M. Keibel.

---

[1]) Grundlagen einer Erkenntniſstheorie. Leipzig, 1884; Transcendenz des Objects und Subjects. Leipzig, 1882.

[2]) Unsere Naturerkenntniſs; ins deutsche übersetzt von v. Fischer-Benzon. Kopenhagen, Höst u. Sohn. 1883.

Inhaltsübersicht.

Register der angezogenen Autoren.

A. Einleitung.

Bestimmung der Aufgabe.

§ 1. Die folgende Untersuchung setzt sich zum Gegenstande die philosophische Transcendenz, d. h. die Annahme eines transcendenten Seins. Sie leitet sich ein mit der Frage: Was ist das transcendente? Diese Frage hat einen doppelten Sinn, nämlich

1) Was denken wir bei dem Worte „transcendent"?

2) Welche Gegenstände entsprechen diesem Gedanken?

Die Beantwortung der ersten Frage wäre die Nominal-, die der zweiten die Realdefinition des transcendenten.

Es fragt sich: Welche von beiden Definitionen müssen wir zuerst aufstellen? Mancher wird ohne weiteres meinen: die Nominaldefinition. „Denn um die Gegenstände bestimmen zu können, welche einem Gedanken entsprechen, müsse man zuvor diesen selbst kennen". Allein wie könnten wir angeben, was wir z. B. bei dem Worte „Farbe" denken, wenn es uns nicht freistände, auf die einzelnen gesehenen Farben hinzuweisen? Wie könnte man einem deutlich machen, was unter „Freude" zu verstehen sei, wenn er sich selbst noch niemals gefreut hätte. Die Erfahrung ist das ursprüngliche, der Begriff das abgeleitete; deshalb kann man den Inhalt des Gedankens letzten Endes nur am Gegenstande selbst erläutern. Auch eine Nominaldefinition des transcendenten lässt sich nur dadurch gewinnen, dass man einige Fälle der Anwendung dieses Begriffes aufzeigt.

§ 2. In dieser Absicht wählen wir als Ausgangspunkt die Weltauffassung des naiven Bewusstseins. Dieses nimmt an, dass unabhängig von dem individuellen Wahrnehmen, Vorstellen und

Denken einerseits eine Welt von Dingen, andererseits das eigene Selbst bestehe: „Jene Häuser, Bäume, Blumen, Früchte, Flüsse, Winde sind und wirken, auch wenn wir sie nicht sehen, tasten, hören, riechen oder schmecken, — sie sind, ganz gleichgültig ob wir uns ihrer erinnern oder sie erwarten, — sie sind, auch ausserhalb unseres begrifflichen Denkens“. In derselben Weise fasst der Naive die Existenz seiner eigenen Person. Nicht genug, dass er die Realität des eigenen Leibes derjenigen der übrigen räumlichen Objekte völlig gleichwerthig an die Seite stellt, auch die Gegenstände der inneren Erfahrung, wie Freud und Leid, Begierde und Abschen werden auf ein Seelenwesen als ihren Träger bezogen, dessen Existenz sich in jenen Aeusserungen nicht erschöpfen soll. Diese Auffassung enthält die Annahme eines transcendenten Seins, sofern sie der inneren und äusseren Welt eine Existenz zuschreibt, welche über das individuelle Wahrnehmen, Vorstellen und Denken hinausgeht. Der Begriff des transcendenten ist also negativ. Denn transcendent ist das, was existirt, ohne als Wahrnehmung, Vorstellung oder Begriff gegeben zu sein. Dagegen sprechen wir von einem immanenten, als demjenigen, was ist, indem es in einer von jenen drei Arten erlebt wird.

§ 3. Diese beiden Correlatbegriffe zeigen nun eine auffallende Verschiedenheit mit Rücksicht auf ihre Anwendbarkeit. Denn während der positive Begriff des immanenten unzweideutig jedes wahrgenommene, vorgestellte und gedachte als speciellen Fall in sich schliefst, und von keiner Seite einen Eingriff in seine Rechte zu befürchten hat, befindet sich sein negativer Genosse, der Begriff des transcendenten, in arger Bedrängniss. Sobald ihm ein guter Freund ein Geltungsgebiet bestimmen will, erheben sich von allen Seiten Einwände, wo ihn der eine empfiehlt, schwärzt ihn der andere an, und so irrt er heimathlos von einer Stätte zur anderen. In der Fülle widerstreitender Annahmen hinsichtlich dessen, was transcendent zu setzen sei, unterscheiden wir als die beiden Hauptgattungen die dualistische und monistische Transcendenz.

Dualistisch sind alle diejenigen Ansichten, welche wie das naive Bewufstsein der inneren und äusseren Welt, dem psychischen und physischen, dem Ich und Nichtich, dem Subject und Object, jedem für sich, getrennt vom anderen, eine transcendente Existenz zuschreiben. Monistisch dagegen sind alle diejenigen, welche entweder jene beiden Glieder gemeinsam aus einer transcendenten Einheit resp. Vielheit ableiten, — oder nur einem von beiden eine transcendente Existenz zugestehen. Im letzteren Falle giebt der Spiritualist dem Ich, der Materialist dem Nichtich den Vorzug. Innerhalb der genannten Richtungen bestehen weitere Unterschiede in Bezug auf die inhaltliche Bestimmung des transcendenten, seine Beziehung zum immanenten, den Grad von Erkennbarkeit, welchen man ihm zuschreibt u. s. w. [1])

§ 4. Allein wie sehr auch die bisher angedeuteten Auffassungen von einander abweichen mögen, so stehen sie doch alle in gemeinsamem Gegensatze gegen diejenige Ansicht, welche dem Begriffe des transcendenten überhaupt keine Geltung einräumt. Wir wollen vorläufig selbst diesen Standpunkt einnehmen, und versuchen, denselben gegen die Anhänger der Transcendenz durchzusetzen. Zweck dieser Arbeit ist im wesentlichen die Zurückweisung der Transcendenz als solcher, gleichgültig in welcher Form dieselbe auftritt. Daran soll sich ergänzend die Erklärung schliessen, wie diese Annahme trotz ihrer Unhaltbarkeit entstehen konnte.

§ 5. Bevor wir jedoch an die Erfüllung dieser doppelten Aufgabe gehen, wollen wir einem möglichen Mifsverständnisse des bisher gesagten zuvorkommen. Man könnte nämlich behaupten, dass unsere Weigerung, ein transcendentes Sein anzuerkennen, an unserer eigenen Begriffsbestimmung des immanenten scheitern müsse. „Denn wenn immanent nichts anderes sei als das wahrgenommene, vorgestellte und gedachte, so gebe es Anweisung auf einen wahrnehmenden, vorstellenden und

[1]) Vgl. L. Strümpell: Einl. i. d. Philosophie. Leipzig, 1886. p. 70 f.

denkenden. Dies percipirende Subject könne aber nicht immanent sein, denn immanent sei ja nur das percipirte Object. Es müsse demnach anfser allem perceptum ein transcendentes percipiens angenommen werden". [1])

Aber obschon wir zugeben müssen, dafs zu jedem perceptum ein percipiens gehöre, so weigern wir uns doch anzuerkennen, dafs dieses transcendent sein müsse. Denn indem wir etwas als wahrgenommen, vorgestellt oder gedacht bezeichnen, meinen wir damit nur, dafs es in gewissen Beziehungen stehe zu anderem wahrgenommenen, vorgestellten oder gedachten. Dieses letztere ist dann freilich hier das percipiens in Beziehung zu jenem als dem perceptum, — andererseits ist, was hier das percipiens ist, selbst perceptum, nämlich mit Rücksicht auf ein weiteres perceptum, als percipiens. Auf diese Weise kommt man allerdings zu einem unendlichen Rückgang[2]); aber dieser Rückgang führt nie ins transcendente.

§ 6. Diese allgemeinen Sätze wollen wir am einzelnen erläutern und beweisen. Was man damit meine, wenn man etwas als „wahrgenommen" bezeichnet, wird sich durch ein inductives Verfahren ermitteln lassen. Wenn ich einen vor mir stehenden Baum betrachte in seiner Beziehung zu anderen Bäumen, d. h. wenn ich ihn mit anderen Bäumen vergleiche, werde ich ihn dann meine Wahrnehmung nennen? Gewifs nicht; sondern vielmehr eine Eiche oder eine Buche oder eine Linde, je nach der inhaltlichen Bestimmtheit, die ich an ihm vorfinde. Wenn ich ferner eben diesen Baum betrachte mit Rücksicht auf sein Entstehen, sein Wachsen und Gedeihen, werde ich ihn dann meine Wahrnehmung nennen? Abermals nein, sondern etwa eine Pflanze oder einen Organismus; ersteres im Gegensatze zu Thieren, letzteres im Gegensatze zu anorganischen Dingen, deren beider Entstehung und Erhaltung eine andere ist. Als

---

[1]) Vgl. Berkeley, Principles of human knowledge, sectio 2. Schuppe, Erkenntnisstheoretische Logik, Bonn, 1878, p. 699[3].

[2]) Vgl. Schuppe an demselben Orte.

meine Wahrnehmung werde ich den Baum erst dann bezeichnen, wenn ich darauf achte, dafs er in einer gewissen Beziehung steht 1) zu meinen Sinnen, vornehmlich dem Auge; 2) zu der Richtung meiner Gedanken, und meinem Interesse. Drehe ich mich nm, so dafs ich den Banm nicht mehr sehe, so bleibt er zwar noch eine Eiche, Buche oder Linde, eine Pflanze und ein Organismus, aber er wird nicht mehr von mir wahrgenommen. Das gleiche gilt, wenn ich ihm zwar mein Auge zuwende, aber meine Aufmerksamkeit ganz anderen Dingen widme. Diese Betrachtung lehrt, dafs gerade jene Beziehungen des Baumes zum eigenen Leibe, zum Ablauf der Vorstellungen, zum Gefühl und Begehren ihn als Wahrnehmung charakterisiren.

Ferner, wenn ich den Ort verlasse, wo der Baum steht, so bleibt mir noch die Vorstellung desselben. Doch werde ich ihn nicht als Vorstellung bezeichnen, wenn ich z. B. daran denke, wem er gehört und welchen Werth er hat. In diesen Beziehungen ist er Eigenthum resp. Waare, wie vorher in anderen Beziehungen Eiche, Buche oder Linde, Pflanze und Organismus. Vorstellung ist er nur in seiner Abhängigkeit von der vergangenen Wahrnehmung, in seinen Beziehungen zu älteren Vorstellungsmassen, die ihn appercipiren[3]), und mit Rücksicht auf seine Bedingtheit durch das Mafs von Interesse, welches er im Verhältniss zu anderen Inhalten auf sich zieht. Es sind also wiederum gewisse eigenartige Beziehungen des Baumes zum Reproductions- und Gefühlsleben, welche ihn diesmal zur Vorstellung machen.

Das gleiche gilt von dem Baume als einem Begriff — nur sind es in diesem Falle speciell die Zwecke der Erkenntniss (vgl. § 50, § 53), auf welche man ihn bezieht.

Verallgemeinern wir diese Betrachtungen, so ergiebt sich, dass unter der Bezeichnung eines Objects als eines wahrgenommenen, vorgestellten oder gedachten nichts weiteres zu verstehen sei, als der Hinweis auf gewisse Beziehungen desselben

[3]) Vgl. Herbart, Lehrbuch der Psychologie, I. 5.

zum eigenen Leibe, zur Reproduction, zum Fühlen und Wollen.[1]) Diese bilden das percipiens zu jenem als dem perceptum. Doch ist dies percipiens nicht, wie man uns einwendete, transcendent, sondern immanent; denn auch der Leib, die Lust nnd Strebnng sowie die Reproduction werden wahrgenommen, vorgestellt oder gedacht, d. h. auch sie stehen in jenen Beziehungen, welche man bei diesen Bezeichnungen im Auge hat.

§ 7. Der eigene Leib ist Wahrnehmung, sofern jeder Theil desselben zu den Sinnen, der eine Sinn zum anderen in bestimmte Verhältnisse treten nnd die Aufmerksamkeit auf sich ziehen kann. So kann die Hand das Auge tasten, das Auge die Hand sehen.

Die in der Aufmerksamkeit enthaltenen Momente der Lust und Strebnng [2]) werden wahrgenommen, sofern sie selbst das Interesse erregen und in ihren causalen Beziehungen zum psychischen Getriebe betrachtet werden.

Der eigene Leib, nebst Lust nnd Strebung werden vorgestellt resp. gedacht, sofern jene Wahrnehmnngen als Erinnerungsbilder bei bestimmten Anlässen wieder auftanchen und verschwinden nnd ihre erkenntnissmäfsige Bearbeitung finden.

Was endlich die Reproduction als dritten Bestandtheil des percipirenden Subjects angeht, so ist sie in allen ihren Theilen selbst Vorstellung, 1) wegen ihrer Abhängigkeit von der vergangenen Wahrnehmung; 2) weil „die appercipirende Masse wieder durch eine andere appercipirt werden kann.“ [3])

So zeigt sich das erste percipiens als perceptum eines zweiten percipiens. Da aber dieses höhere Ich selbst wieder nichts anderes ist, als eigener Leib, Reproduction, Ge-

[1]) Vgl. von Schubert-Soldern, Grundlagen einer Erkenntnisstheorie. Leipzig, 1884, p. 8 ff. und p. 326 ff.; Begriff des Seins. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1882, p. 146, 153; Transcendenz des Objects und Subjects. Leipzig, 1882, p. 82.

[2]) Vgl. Lipps, Grundthatsachen des Seelenlebens. Bonn 1883; I, 4. p. 46.

[3]) Vgl. Herbart, Lehrbuch z. Psych. § 43 [2].

fühl nnd Begehren, so lassen sich die gleichen Betrachtungen von neuem anwenden, und so fort in infinitum. Aber gerade die Unendlichkeit dieser Reihe schützt sie vor der Transcendenz. Denn ein jedes percipiens ist immer wieder perceptum, d. h. immanent.

§ 8. Damit hätten wir den Einwand abgewiesen, nach welchem der Begriff des immanenten zur Transcendenz des Subjects führen sollte. Doch wollen wir, um alle weiteren Mifsverständnisse zu vermeiden, mit Hilfe der gewonnenen Ergebnisse unsere Ansicht und Absicht deutlicher zu formuliren suchen.

Ist ein Object Wahrnehmung, Vorstellung oder Begriff, je nach seinen Beziehungen zum Ich, d. h. je nach seinen Beziehungen zum eigenen Leibe und zum Reproductions- und Gefühlsleben, so giebt es keine Wahrnehmung, keine Vorstellung und keinen Begriff ansserhalb dieser Beziehnngen. Denn diese Beziehungen machen ein Object erst zu einem von den dreien. Demnach sind diese Beziehungen zum Ich die Bedingungen alles wahrgenommenen, vorgestellten und gedachten. Wenn wir nun ein transcendentes Sein nicht anerkennen, sondern nur das wahrgenommene, vorgestellte und gedachte, so bedeutet dies, das wir nicht anerkennen, dass es etwas gebe, das nicht durch jene Ich-Beziehungen bedingt wäre, etwas, das eine von jenen Ich-Beziehungen unabhängige Existenz hätte: Wir machen die Bedingungen des wahrgenommenen, vorgestellten und gedachten zu den Bedingungen alles Seins. Wir geben nicht zn, dass ein Baum, ein Bach, ein Tisch, ein Stuhl, oder irgend ein anderes Object existirt, auch ausserhalb derjenigen Beziehungen zum eigenen Leibe, und zum Reproductions- und Gefühlsleben, welche es entweder als Wahrnehmung oder als Vorstellung oder als Begriff kennzeichnen. Eben so wenig aber räumen wir ein, dafs Leib, Erinnerung, Lust und Streben, welche das percipirende Subject constituiren, jener Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Begriffs-Beziehnngen für ihre Existenz entrathen können.

B. Abhandlung.

Lösung der Aufgabe.

I. Zurückweisung der Transcendenz.

1. Bestimmung des Verfahrens.

§ 9. Indem wir nunmehr dazu übergehen, diese Ablehnung jeglicher Transcendenz zu begründen, gilt unsere erste Frage dem *Verfahren*, welches wir dabei einzuschlagen haben. Vor allem: Wem fällt in dem gegenwärtigen Streithandel die Beweislast zu? Müssen *wir* beweisen, daſs das transcendente *nicht* sei, oder unsere *Gegner*, daſs es *sei*?

Bestände jene Verpflichtung für *uns*, so wäre die Transsendenz unüberwindlich; denn Beweise *dagegen* sind *unmöglich*. Zwar hat *Berkeley* versucht, einen solchen Beweis zu erbringen. Aber es ist ihm nicht gelungen. Denn sein Beweis enthält eine *petitio principii*. Er schlieſst nämlich, daſs das transcendente *nicht* sei, daraus, daſs der *Begriff* des transcendenten einen Widerspruch enthalte [1]. Das letztere ist in der That der Fall. Denn das transcendente *als* Begriff ist ein *gedachtes*, zugleich aber ist es seinem Begriffe *nach* ein *nichtgedachtes*. Aber darf man daraus folgern, daſs das transcendente selbst nicht *sei*? Freilich hindert uns jener Widerspruch, den Begriff des transcendenten im Denken zu vollziehen; derselbe besteht nur als unlösbare Denkaufgabe, ebenso wie die Quadratwurzeln aus negativen Zahlen als unlösbare Rechnungsaufgaben [2]. Auch darf man nicht hoffen, das transcendente

---

[1]) Vgl. Principles of human knowledge, s. 24.

[2]) Vgl. S. *Maimon*: Die Kategorien des Aristoteles. 1794, p. 173.

als solches jemals wahrzunehmen oder vorzustellen; denn es liegt aufserhalb alles Wahrnehmens und Vorstellens. Allein über die Existenz des transcendenten ist dadurch nicht das mindeste entschieden, wenn man nicht das zu beweisende schon voraussetzt, nämlich dafs aufser dem wahrgenommenen, vorgestellten und gedachten überhaupt nichts existire. Freilich, wenn man von dem Satze ausgeht: esse = percipi, so folgt, dafs etwas, was nicht percipirt werden kann, auch nicht sein kann. Allein jene Gleichung ist es eben, welche man beweisen sollte[3]).

Doch wir sind berechtigt, dies negative Resultat, welches wir zunächst am Berkeley'schen Beweisversuche gewonnen haben, zu verallgemeinern: Ein jeder Beweisversuch gegen die Transcendenz mufs nothwendig auf eine petitio principii hinauslaufen. Denn ein jedes derartige Unternehmen mufs die Gültigkeit des logischen Denkens auch für das transcendente Sein immer schon voraussetzen. Diese Voraussetzung aber brauchen die Anhänger der Transcendenz nicht zuzugestehen. Denn das transcendente ist gerade dadurch gekennzeichnet, dafs es existiren soll unabhängig von und aufser allem Denken.

§ 10. Allein es ist für die Zurückweisung der Transcendenz durchaus nicht nöthig, eigene Beweise beizubringen gegen diese Annahme, sondern es genügt vollständig, die Beweise für dieselbe zu widerlegen. Denn der Gegner ist es, welcher eine Behauptung aufstellt, darum auch der Gegner, welcher den Beweis für diese Behauptung schuldig ist.

Indem er nämlich seine Annahme eines transcendenten in der Form des Urtheils ausspricht: „Es existirt ein transcendentes“, giebt er dadurch seinen Anspruch, seine Absicht kund, durch diese Worte, resp. die dadurch bezeichneten Vorstellungen und Begriffe ein seiendes aufserhalb derselben ab-

[3]) Vgl. Berkeley's Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntnifs; ins deutsche übersetzt und erläutert von Ueberweg; Anmerkung 8, 36–38; Philosophische Bibliothek. Bd. XII.

zubilden. Spricht einer in abgerissenen Worten etwa: „Dreieck im Rechte jedes Ofen hat brennt das zwei Holz", so ist aus einem solchen Gebahren eine bestimmte Absicht kaum ersichtlich. Spricht er aber in der Form von Urtheilen, wie 1) „Das Holz im Ofen brennt", 2) „Jedes Dreieck hat zwei Rechte", so erhebt er dadurch für den Inhalt seiner Worte den Anspruch auf Wahrheit, d. h. auf Übereinstimmung mit einem seienden aufserhalb dessen, was er bei seinen Worten denkt. Dies andere seiende, welches mit Bezng auf das abbildende Urtheil der abgebildete, resp. abznbildende Gegenstand genannt werden darf, ist in unserem ersten Beispiele Wahrnehmnng, — nämlich der Zusammenhang von Sinnesempfindungen, welcher das im Ofen brennende Holz selbst ausmacht; dagegen in dem zweiten Beispiele Vorstellung resp. Begriff, nämlich die Winkelsumme, welche man an dem mathematischen Idealbegriff des Dreiecks vorfindet, wenn man die erforderlichen Hülfslinien zieht. In beiden Fällen aber weist das Urtheil dnrch seine Form über sich selbst hinaus auf etwas aufserhalb seiner selbst, für welches es Geltung beansprucht. Was das sei, müssen wir in jedem einzelnen Falle snchen, gemäfs dem Inhalte des Urtheils, — doch dafs überhaupt ein solcher Anspruch auf Übereinstimmnng mit einem Gegenstande erhoben werde, sagt uns die Form des Urtheils. Die Form des Urtheils bezeichnet den Anspruch auf Wahrheit, welchen sein Inhalt erhebt.

Wenn also unser Gegner das Urtheil ausspricht: „Das transcendente existirt", so müssen wir annehmen, dafs er für diese Worte Wahrheit beansprucht. Falls er dies läugnet, ist er nicht mehr unser Gegner. Denn unser Gegner ist er nur wegen dieses Wahrheitsanspruches, welchen wir auf Grund jenes Urtheils bei ihm voraussetzen.

Wofern nun diese Voraussetzung zutrifft, mufs der Gegner seine Annahme eines transcendenten beweisen. Und zwar ergiebt sich diese Verpflichtung nicht etwa aus einem geheimnifsvollen Bande der Nothwendigkeit, welches die Pflicht des

Beweises unauflöslich an den Anspruch auf Wahrheit knüpfte, sondern lediglich aus dem eigenen Interesse dessen, welcher den Anspruch auf Wahrheit erhebt. Denn hat einer die Absicht, abzubilden, so muſs ihm selbst daran gelegen sein, sich irgend welche Kriterien dafür zu verschaffen, daſs ihm diese Absicht gelingt resp. gelungen ist. Anderenfalls, d. h. ohne solche Kriterien, müſste er die Ausführung seiner Absicht als unmöglich aufgeben; denn er befände sich alsdann in der Lage eines Malers, welcher beauftragt wäre, eine bestimmte Person darzustellen, ohne irgend welchen Anhalt über das Aussehen derselben erhalten zu haben.

Ferner: Indem der Gegner seine Annahme eines transcendenten anderen gegenüber in der Form des Urtheils ausspricht, offenbart er seinen Anspruch auf allgemeine Anerkennung derselben. Wie will er aber einem Zweifler gegenüber diesen Anspruch durchsetzen, wenn es ihm nicht gelingt zu zeigen, daſs diejenige Uebereinstimmung zwischen Urtheil und Gegenstand, welche er behauptet, auch wirklich besteht?

Demnach ist der Beweis für die Wahrheit eines Urtheils nothwendig als Mittel zu dem doppelten Zweck: 1) durch das Urtheil einen bestimmten Gegenstand abzubilden; 2) das eigene Urtheil zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Sofern der Gegner mit seiner Annahme einer transcendenten Existenz diese Zwecke verfolgt, muſs er dieselbe beweisen. Nur sofern er diese Zwecke verfolgt, ist er unser Gegner. Denn wir behaupten nichts als die Untauglichkeit der Transcendenz für diese Zwecke.

Das Verfahren, durch welches wir die Transcendenz zurückzuweisen haben, besteht demnach in der Widerlegung der für diese Annahme vorgebrachten Beweise.

2. Ausführung.

§ 11. Zunächst läſst sich im allgemeinen deutlich machen, daſs es ebenso unmöglich ist, Beweise zu erbringen für die

Transcendenz als gegen dieselbe (vgl. § 9). Denn als aufgewiesen oder als hergeleitet wird das transcendente jedenfalls gedacht, und ist somit immanent. Führt demnach der Versnch, das transcendente durch Beweise anzugreifen, nothwendig zu der petitio principii, dasselbe von vorn herein nur als immanent anznerkennen, so ist auch umgekehrt ein Beweis für die Transcendenz nur scheinbar dadurch möglich, dafs man ein immanentes schon als transcendent voraussetzt.[1])

Demnach hängt bei dem Kampfe um die Transcendenz die Entscheidung ganz und gar an der Frage nach der Beweispflichtigkeit. Wir haben den Gegner im Grunde schon dadurch überwunden, dafs es uns gelang, ihm die Beweislast zuzuschieben (vgl. § 10).

Allein die Erkenntniss der nothwendigen Nichtigkeit aller Beweisversuche für die Transcendenz enthebt uns nicht der Verpflichtung, die Beweise des Gegners einzeln zu widerlegen. Denn man kann sehr wohl im allgemeinen einsehen, dafs alle in jener Absicht unternommenen Beweise petitiones principii enthalten müssen, ohne deshalb zugleich im Stande zu sein, diesen Fehler in jedem besonderen Falle herauszufinden.

§ 12. Um nun für die beabsichtigte Prüfung der einzelnen Beweise des Gegners die erforderliche Grundlage zu gewinnen, wollen wir zunächst bestimmen, welches die Bedingungen sind für die Gültigkeit von Beweisen überhaupt.

Gültig ist der Beweis, welcher seinem Zwecke entspricht. Deshalb ergeben sich die allgemeinen Bedingungen der Gültigkeit von Beweisen aus dem allgemeinen Zwecke derselben. Beweise führt man, um zu zeigen, dafs irgend ein Abbild wahr sei, d. h. dafs es sich in der beabsichtigten, beanspruchten, behaupteten Uebereinstimmung mit seinem Gegenstande befinde (vgl. § 10).

[1]) Vgl. Siebeck: Die metaphysischen Systeme in ihrem gemeinsamen Verhältnisse zur Erfahrung. Vrtljrschr. f. w. Ph. 1878. p. 3.

Demnach ist gültig vor allen anderen der Beweis, welcher geführt wird durch Vergleichung des Abbildes mit seinem Gegenstande. Denn auf keine Weise kann man besser zeigen, daſs die behauptete Uebereinstimmung zwischen Abbild und Gegenstand wirklich bestehe, als indem man beide mit einander vergleicht. Daſs wirklich das Holz im Ofen brennt, daſs wirklich jedes Dreieck zwei Rechte enthält, kann nicht überzeugender bewiesen werden, als einerseits durch den Anblick des brennenden Holzes selbst, andererseits durch die Betrachtung einer concreten Repräsentation jener mathematischen Abstraction.

Freilich lieſse sich entgegnen, daſs die Sicherheit des Resultats beschränkt sei durch die Unvollkommenheit der menschlichen Beobachtung; auch sei zu befürchten, daſs das Ergebniſs für die einzelnen Beobachter ein verschiedenes sei: „Dasselbe Abbild nenne der eine wahr, der andere falsch, obwohl beide den Vergleich mit dem Gegenstande selbst vollzögen.“ Diese Mangelhaftigkeit erkennen wir an, lassen sie jedoch als Einwand nicht gelten. Denn wir behaupten durchaus nicht, daſs der Vergleich am Gegenstande selbst die Wahrheit eines Abbildes absolut beweise, sondern nur relativ, d. h. soweit es bei der Unvollkommenheit und Ungleichheit der menschlichen Beobachtung möglich ist. Das Resultat der Vergleichung bleibt immer ein vorläufiges, welches durch genauere Prüfung stets berichtigt werden kann.

Nichtsdestoweniger ist der Vergleich am Gegenstande der letzte und grundlegende Beweis für alle Wahrheit (vgl. § 20); wir müssen uns, so unvollkommen er sein mag, mit ihm behelfen, und können nur darauf bedacht sein, seine unvermeidlichen Fehler auf ein unschädliches Minimum zu reduciren.

§ 13.

Doch durch Vergleichung kann ein Beweis nur unter der Bedingung geführt werden, daſs der Gegenstand der zu beweisenden Behauptung in einer solchen Weise vorhanden oder gegeben ist, daſs er mit dem Inhalte derselben verglichen werden kann.

Nur die Formalwissenschaften geniefsen den Vorzug, dafs diese Bedingung für ihre Gegenstände stets erfüllt ist. Und zwar erreichen sie diesen Vortheil dadurch, dafs sie selbst ihre Gegenstände erzeugen und bestimmen. Den Satz von der Winkelsumme im Dreieck kann ich stets durch Anschauung beweisen; denn den mathematischen Idealbegriff des Dreiecks kann ich mir jederzeit denkend construiren, so oft ich irgend eine darüber aufgestellte Behauptung mit ihm vergleichen will.

Anders verhält es sich mit denjenigen Behauptungen, welche sich auf vorgefundene Objecte beziehen. Dafs Holz brennt, kann man durch Vergleichung nur dann beweisen, wenn Holz und Feuer zur Stelle sind, — sonst nicht. Für die Realwissenschaften ist also der Beweis durch unmittelbaren Vergleich nicht immer möglich.[1])

Ganz unmöglich aber ist diese Art des Beweises für solche Behauptungen, welche das transcendente zum Gegenstande haben. Denn so oft uns ein Object in der Weise gegeben ist, dafs wir die darüber aufgestellten Urtheile an ihm selbst prüfen können, ist es stets entweder Wahrnehmung, oder Vorstellung, oder Begriff. Deshalb dürfen wir nicht erwarten, dafs uns das transcendente als ein nicht-wahrgenommenes, nicht-vorgestelltes, nicht-gedachtes jemals in der Art gegeben sein wird, dafs sich die Wahrheit des Urtheils: „Es giebt ein transcendentes", durch unmittelbaren Vergleich damit beweisen liefse. Das transcendente ist durch seinen Begriff ein niegegebenes. Beharrt also der Gegner dennoch bei dem Vorsatze, seine Annahme einer transcendenten Existenz zu beweisen, so mufs er sich zu diesem Zwecke jedenfalls eines anderen Beweises bedienen, als der Vergleichung mit dem Gegenstande selbst.

§ 14. Wir fragen zunächst: Giebt es überhaupt noch eine andere Art von Beweis? Läfst sich überhaupt noch auf andere Weise zeigen, dafs ein Abbild mit seinem Gegenstande in der beab-

---

[1]) Vgl. Kroman: Unsere Naturerkenntnifs; aus dem Dänischen übersetzt von R. von Fischer-Benzon. Kopenhagen, 1883; p. 29 f.

sichtigten Uebereinstimmung sich befinde, als durch die Vergleichung beider? Kann ich z. B. die Wahrheit des Urtheils: „Das Holz im Ofen brennt", nnr dadurch beweisen, dafs ich auf die Flammen selbst hinzeige?

Diese ausschliefsliche Geltung wird dem Beweise durch Vergleichung thatsächlich nicht zugestanden. Vielmehr erkennt man häufig Sätze als bewiesen an, obwohl der Beweis nicht durch Vergleich am Gegenstande selbst geführt ist. Z. B. wenn man znerst das Hineinstecken von Holz in den Ofen, darauf die allmählige Erwärmnng des Ofens, oder auch das Aufsteigen von Rauch aus dem dazugehörigen Kamine bemerkt, so schliefst man auf das Brennen des Holzes im Ofen, — auch wenn man die Flammen selbst nicht sieht. In diesem Falle ist also der Gegenstand der zu beweisenden Behauptung, nämlich das brennende Holz im Ofen selbst, nicht in der Art gegeben, dafs man die Wahrheit jener Behauptung durch den Vergleich daran erproben könnte; aber es sind andere Umstände gegeben, welche man als Beweisgründe für jene Behauptung gelten läfst.

Da wir erwarten müssen, dafs auch der Gegner die Transcendenz auf solche Gründe stützen wird, so müssen wir behufs Prüfung derselben vorher bestimmen:

1) ob überhaupt Beweise durch Gründe gültig sind,

und im bejahenden Falle

2) unter welchen Bedingungen dieselben gültig sind.

§ 15. Wenn man zum Beweise der Wahrheit eines Abbildes auf eine andere Thatsache als Grnnd hinweist, so mufs man dabei von der Voraussetzung ausgehen, dafs, wenn die als Grund angeführte Thatsache besteht, dann auch das betreffende Abbild wahr ist. Daraus erhält man für die Gültigkeit einer Begründung folgende Bedingungen:

1) die voransgesetzte Verbindung zwischen dem Vorhandensein des Grundes einerseits und der Wahrheit des Abbildes andererseits mufs wirklich bestehen, d. h. diese Voraussetzung mufs wahr sein;

2) die als Grund angeführte Thatsache mufs wirklich vorhanden sein, d. h. die Behauptung, dafs sie vorhanden sei, mufs wahr sein.

Denn nur falls jene vorausgesetzte Verbindung wirklich besteht, darf man aus dem Vorhandensein des Grundes auf die Wahrheit des Abbildes schliefsen, — nur falls die als Grund angeführte Thatsache wirklich vorhanden ist, darf man schliefsen, dafs auch die damit verbnndene Wahrheit des betreffenden Abbildes wirklich vorhanden ist.

Man darf also einen Beweisgrund als gültig anerkennen, erst nachdem man sich überzeugt hat, dafs diese beiden Bedingungen erfüllt sind; d. h. es mufs stets noch besonders bewiesen werden können, dafs dieselben erfüllt sind. Dies scheint letzten Endes geschehen zu müssen durch Berufung auf die Erfahrung, d. h. durch die Vergleichung mit dem Gegenstande selbst. Denn führt man zum Beweise des Erfülltseins jener Bedingungen wiederum Gründe an, so lassen sich auf diese ganz dieselben Betrachtungen anwenden als auf den ersten Grund. Man mufs von jedem neuen Grunde wiederum beweisen können,

1) dafs die vorausgesetzte Verbindung zwischen seinem Vorhandensein und der jedesmal zu beweisenden Wahrheit wirklich besteht,

2) dafs die als Grund angeführte Thatsache wirklich besteht.

Jeder neue Grund würde von neuem zu einem doppelten Beweise verpflichten, so dafs man den Beweis nur durch Vergleichung mit dem Gegenstande selbst scheint beenden zu können.

§ 16. Allein in dem Bemühen, dieser Forderung gerecht zu werden, stöfst man auf eine ernstliche Schwierigkeit. Denn es kann derselben entsprochen werden immer nur für die zweiten, nicht aber für die ersten Bedingungen der Gültigkeit; d. h. es kann immer nur das wirkliche Vorhandensein der angeführten Gründe durch Vergleichung bewiesen werden, nicht aber das wirkliche Bestehen der Verbindungen, welche man zwischen den

angeführten Gründen einerseits und den zu beweisenden Wahrheiten andererseits voraussetzt. Denn diese Möglichkeit wird ausgeschlossen durch die Voraussetzung, dafs der Gegenstand der zu beweisenden Behauptung nicht selbst gegeben sein soll (vgl. § 13 f.).

Wenn ich auf die Erwärmung des Ofens hinweise als Grund für das Brennen des hineingesteckten Holzes, so kann ich zwar das Vorhandensein dieses Grundes durch Vergleichung beweisen, nämlich mittels der Wahrnehmung; doch das Verbundensein der Erwärmung des Ofens mit dem Brennen des hineingesteckten Holzes kann ich durch Vergleichung so lange nicht beweisen, als ich das brennende Holz selbst nicht wahrnehme.

Um das Verbundensein eines A und eines B durch unmittelbaren Vergleich constatiren zu können, mufs sowohl A als B gegeben sein. Wird vorausgesetzt, dafs A nicht gegeben ist, so kann auch seine Verbindung mit B durch Vergleichung nicht bewiesen werden. Dieser Fall trifft hier zu; denn da ich nach der Voraussetzung (vgl. § 13 f.) das Brennen des Holzes selbst nicht sehen kann, so kann ich auch die Verbindung zwischen der Erwärmung des Ofens und dem Brennen des Holzes durch Vergleichung nicht beweisen.

Diese Schwierigkeit wird nicht gehoben, sondern nur verschoben, wenn ich zum Beweise des wirklichen Bestehens dieser Verbindung einen neuen Grund anführe, etwa das Aufsteigen von Rauch aus dem Kamin des Ofens. Zwar den aufsteigenden Rauch kann ich wahrnehmen, — ebenso wie vorher die Erwärmung des Ofens —, aber dafs mit dem wirklichen Bestehen dieser Thatsache das wirkliche Bestehen jener ersten Verbindung — zwischen der Erwärmung des Ofens und dem Brennen des Holzes — verbunden sei, kann ich wiederum durch Vergleichung so lange nicht beweisen, als das brennende Holz selbst meiner Wahrnehmung entzogen ist.

Auch wäre es vorläufig[1]) erfolglos, geltend zu machen, dafs

[1]) Vgl. §. 20[2].

bisher stets mit dem Rauchen des Kamins und der Erwärmung des Ofens das Brennen des hineingesteckten Materials verbunden war. Denn auch dieser Recurs auf die vergangene Erfahrung wäre gemäfs den voraufgehenden Betrachtungen beweiskräftig, nur falls bewiesen werden könnte, dafs die bisherige Erfahrung sich auch im gegenwärtigen Falle bewähre. Durch Vergleichung läfst sich dieser Beweis nicht führen, so lange das gegenwärtige Brennen des Holzes selbst nicht sichtbar ist; andererseits würde jede neue Begründung auf dieselben Schwierigkeiten stofsen.

Wenn also für die Gültigkeit eines Beweisgrundes gefordert wird, dafs beide Bedingungen seiner Gültigkeit letztlich durch Vergleichung bewiesen werden können)[1], so scheint es gültige Beweisgründe überhaupt nicht zu geben.

§ 17. Wäre nun der Zweck dieser Arbeit, nämlich die Zurückweisung der Transcendenz, das einzige, oder wenigstens das Haupt-Interesse, welches uns bestimmte, so könnte uns nichts willkommener sein als dies Ergebniss der Ungültigkeit aller Beweisgründe als solcher. Denn dadurch wäre dargethan, dafs auch die Transcendenz durch Gründe nicht zu beweisen sei.

Allein wir haben thatsächlich andere, weit stärkere Motive, die uns wünschen lassen, dafs den Beweisgründen ihre Gültigkeit erhalten bleibe. Da nämlich aufser der Vergleichung und der Begründung schwerlich noch weitere Arten des Beweises gefunden werden dürften, so wären wir auf den Beweis durch Vergleichung allein angewiesen, wenn wirklich alle Gründe ihre Beweiskraft einbüfsten. In diesem Falle würden sich nur solche Behauptungen beweisen lassen, deren Gegenstände zur Vergleichung gegenwärtig wären, — alles weitere wäre unserem Urtheil absolut entzogen.

Suchten wir z. B. im voraus zu bestimmen, welche Wahrnehmungen unter bestimmten Bedingungen zu erwarten seien, so wäre diese Absicht gänzlich unausführbar. Denn gesetzt,

---

[1]) Vgl. § 15[4].

ich hegte über die Beschaffenheit derselben irgend eine Vermuthung, so liefse sich dieselbe doch durchaus nicht beweisen. Da nämlich jene Wahrnehmungen, als künftige, im gegenwärtigen Moment noch nicht gegeben wären, so wäre eine Vergleichung derselben mit dem Inhalte meiner Vermuthung unmöglich; wenn also Gründe nichts beweisen könnten, so wäre meine Vermuthung unbeweisbar. Dann aber müfste ich jeder anderen Vermuthung, auch der contradictorisch entgegengesetzten, den gleichen Anspruch auf Wahrheit zugestehen; denn es gäbe kein Mittel, die wahre von der falschen zu unterscheiden (vgl. § 10[4]).

Wenn ich z. B. am Pult in meinem Arbeitszimmer säfse, so dürfte ich es nicht im geringsten für wahrscheinlicher halten, dafs ich beim Wenden des Kopfes das altbekannte Bücherbrett erblickte, als etwa den Kaiser von China oder den Chimborazo. Denn da ich vor der Wendung des Kopfes das Bücherbrett noch nicht wahrnehme, so kann ich die Wahrheit meiner darauf gerichteten Erwartung durch Vergleichung nicht beweisen; ich müfste mich also auf Gründe berufen; diese aber sind als ungültig vorausgesetzt.

In derselben Weise würde jede Annahme, deren Gegenstand aufserhalb des jeweiligen Erfahrungskreises läge, ihre Berechtigung verlieren. Die „vernünftigsten" Erwägungen würden auf dieselbe Stufe rücken mit den Wahnideen der Irrsinnigen.

§ 18. Dem gegenüber treiben uns ganz unabweisbare Bedürfnisse, den Kreis des unmittelbar gegebenen mit Wahrheitsansprüchen zu überschreiten. Denn an der Vorausbestimmung des künftigen hängt unser Leben. Statt also über die Ungültigkeit von Gründen frohlocken zu dürfen, müssen wir vielmehr darauf bedacht sein, denselben Beweiskraft zu verschaffen.

Das Mittel für diesen Zweck finden wir in der Voraussetzung einer durchgängigen causalen Bestimmtheit des gegebenen, kraft welcher wir annehmen, dafs zu jedem Datum *(D)* eine Summe anderer Daten *(S)* gehöre, mit welchen *D* derartig verbunden ist, dafs es stets eintritt, sobald jene Summe voll-

ständig gegeben ist, dafs es dagegen ausbleibt, so lange einer der Summanden fehlt. D heifst Wirkung (effectus) von S, S Ursache (causa) von D, jedes einzelne in S enthaltene Datum Bedingung (conditio) von D. Mit Hülfe dieser termini können wir unsere Voraussetzung in die folgenden einfachen Formeln kleiden:

1) Jedes Datum ist Wirkung,

oder:

2) Jedes Datum hat eine Ursache,

oder:

3) Jedes Datum hat Bedingungen.

Diese Annahme berechtigt uns zu Behauptungen, deren Gegenstände nicht unmittelbar gegeben sind. Denn die Zukunft können wir vorausbestimmen,

als Wirkung der erfahrenen Gegenwart,

als Ursache der letzteren ergiebt sich rückwärts die Vergangenheit,

und da wir auf diese Weise viele Vorgänge, theils als Ursachen, theils als Wirkungen, erschliefsen müssen, welche wir einerseits nicht unmittelbar erlebt haben, andererseits hinterher nicht unmittelbar erleben, so tritt drittens neben den jeweiligen Kreis des unmittelbar erfahrenen eine Welt von Gleichzeitigkeiten.

Aus der Erwärmung des Ofens und dem Rauchen seines Kamins schliefse ich auf das Brennen des hineingesteckten Holzes, weil dieser Vorgang einerseits als Ursache, andererseits als Wirkung jener Daten gefordert wird.

§ 19. Gründe lassen sich demnach bestimmen als unmittelbar gegebene Thatsachen, sofern dieselben zu causalen Ergänzungen nöthigen. In dieser Nöthigung liegt ihre Beweiskraft. Wir werden also die Bedingungen der Gültigkeit von Gründen finden, indem wir festzustellen suchen, unter welchen Bedingungen diese Nöthigung besteht.

Causale Ergänzungen im allgemeinen sind nothwendig als Mittel zum Zwecke der Durchführung des Causalprincips.

Diesen Zweck aber mufs jeder verfolgen, welchem an der Erhaltung und Förderung seines Daseins gelegen ist (vgl. § 18[1]).

§ 20. Eine Nöthigung zu gewissen inhaltlich bestimmten Ergänzungen besteht demnach unter der Bedingung, dafs gerade diese Arten der Ergänzung die geeigneten Mittel sind für jenen Zweck. Dasjenige aber, was da entscheidet, welche Ergänzungen in jedem Falle sich eignen für die Durchführung des Causalprincips, ist die unmittelbare Erfahrung. Denn welche Daten sich zu einander verhalten wie Ursache und Wirkung, kann man auf keine andere Weise entdecken als durch die Beobachtung ihrer Aufeinanderfolge. Als Bedingung eines B hat bis auf weiteres all das zu gelten, ohne dessen Voraufgang B bisher nie eintrat (vgl. § 18[2]).

Mit Rücksicht auf die inhaltliche Bestimmung der Causalverbindungen beruht also jede Begründung auf der Vergleichung mit dem Gegenstande selbst (vgl. § 12[5]); doch erhalten jene Beobachtungen eine über sie selbst hinausreichende Beweiskraft erst durch die Causalvoraussetzung (vgl. § 16[3]).

Dabei ist zu bemerken, dafs das causal zusammengehörige als solches nicht von vorn herein gegeben ist. Wir haben kein Kennzeichen, durch welches wir für den einzelnen Fall und endgültig die Ursache eines Datums von gleichgültigen Nebenumständen unterscheiden könnten;[1]) vielmehr müssen wir stets eine Mehrheit von Fällen vergleichen, um die beständigen Antecedentien eines Datums mehr und mehr herauszusondern.[2])

§ 21. Demnach ist der Beweis durch Begründung, auch abgesehen von seiner Bedingtheit durch die Causalvoraussetzung, von geringerer Stringenz als der Beweis durch Vergleichung. Zwar die Mängel der Beobachtung gelten für beide in gleichem Mafse, — aber für die Begründung kommt als zweite Fehler-

---

[1]) Vgl. Benno Kohn: Untersuchungen über das Causalproblem. Wien. 1881. p. 19.

[2]) Vgl. Mill: Logic. B. III. Ch. 7—9; Lotze: Logik. B. II. C. 7—8.

quelle noch der Umstand in Betracht, dafs jedes Ergebnifs über die causalen Beziehungen der Daten, welches aus den bisherigen Beobachtungen gewonnen ist, durch neue Erfahrungen berichtigt werden kann. Eine Verbindung AB, welche in n Fällen bestand, kann doch im $(n+1)$ten Falle aufgehoben sein, so dafs unsere Annahmen über die causalen Beziehungen des gegebenen einer Widerrufung und Richtigstellung stets unterworfen bleiben.

Demnach besteht zwar jene Nöthigung, auf welcher die Beweiskraft aller Gründe beruht, so lange wir das Causalprincip voraussetzen und anwenden wollen; aber dieselbe ist niemals absolut zwingend mit Beziehung auf eine inhaltlich bestimmte Ergänzung. Doch ist sie in dieser Hinsicht einer Steigerung ins unbegrenzte fähig. Denn je beständiger sich eine Verbindung bisher gezeigt hat, je genauer und sorgfältiger das angewandte Inductionsverfahren war, um so unausweichlicher fordert das Causalprincip die Ergänzung des einen Gliedes durch das andere.

§ 22. Wenn wir nach dieser kritischen Erörterung über die Gültigkeit von Beweisen überhaupt übergehen zur Prüfung der Beweise für die Transcendenz, so kann es nicht unsere Absicht sein, sämmtliche Beweise, welche jemals von den Anhängern dieser Lehre versucht sind oder gar noch versucht werden könnten, einzeln zu widerlegen. Denn um die Vollständigkeit unserer Zurückweisung in diesem Sinne wenigstens annähernd zu verbürgen, müfsten wir weitgehende historisch-psychologische Untersuchungen anstellen, welche über den Rahmen einer erkenntnifstheoretischen[1]) Betrachtung hinausgehen würden. Wir wollen vielmehr nur eine Eintheilung dieser Versuche und an den Haupttypen derselben eine Anleitung geben, wie die in jedem einzelnen enthaltene petitio principii aufzuzeigen sei (vgl. § 11[3]).

[1]) Vgl. § 50.

Dafs nun die Transcendenz durch Vergleichung nicht § 23. bewiesen werden könne[2]), räumen alle Gegner ein. Desto unumstöfslicher meint man die Transcendenz begründen zu können auf die Nothwendigkeit von causalen Ergänzungen: „Da die meisten Daten gegeben seien, ohne dafs wir ihre Ursachen und Wirkungen wahrnähmen, vorstellten oder dächten, zu der Zeit und in den Beziehungen, welche das Causalprincip ihnen zuweise, — so gebe es für die Durchführung desselben kein anderes Mittel als die Annahme, dafs jene Ursachen und Wirkungen existiren aufser allem Wahrnehmen, Vorstellen und Denken, d. h. transcendent.“

So sagt J. Volkelt[3]):

„Gesetzmäfsigkeit und Zusammenhang kommt nur dadurch in meine bewufsten' (unmittelbar gegebenen) ‚Vorstellungen, dafs ich sie in eine transsubjektive' (transcendente) ‚gesetzmäfsige Wirklichkeit einordne. Nur dadurch werden mir meine Vorstellungen' (Erlebnisse) ‚zu einem gesetzmäfsig verknüpften Ganzen, dafs ich voraussetze: jede eben bewufst gewordene Vorstellung sei nicht etwa in Wirklichkeit aus dem Nichts entsprungen, sondern entweder schon als unbewufste Vorstellung in mir vorhanden gewesen und nur durch irgend eine Veranlassung in mein Bewufstsein emporgetaucht, oder sie sei durch ein aufserhalb meines bewufsten und unbewufsten Vorstellungskreises vorhandenes wirkliches Ding, indem dieses mein Bewufstsein irgendwie afficirte, in demselben erweckt worden; und dementsprechend sei jede eben aus meinem Bewufstsein getretene Vorstellung nicht etwa spurlos ins Nichts verschwunden, sondern sie bestehe als meine unbewufste Vorstellung ohne Unterbrechung weiter, und aufserdem, falls ihr ein wirkliches Ding entspricht, existire auch dieses Ding ruhig fort, unberührt von dem Kommen und Gehen der ihm correspondirenden Vorstellung. Diese

[2]) Vgl. § 13.

[3]) Imm. Kant's Erkenntnifstheorie. Leipzig. Vofs. 1879. p. 167 f.

Voraussetzung erst ist es, was meine bewufsten Vors
in gesetzmäfsiger Verknüpfung erscheinen läfst.
ihr Bewufstwerden in causaler Verbindung steht n
schon für sich geordneten Ganzen von Dingen an s
aufserdem speciell mit dem gleichfalls schon für sich g
neten Ganzen meiner unbewufsten Vorstellungen, und
ferner trotz ihres Schwindens aus meinem Bewufstsein
entsprechenden Dinge und unbewufsten Vorstellungen gesetz
mäfsig weiter bestehen, kurz also nur dann, wenn meine
bewufsten Vorstellungen in eine geordnete Welt von Dingen
an sich und in einen gleichfalls für sich zusammenhängenden
Kreis zu mir gehörender unbewufster Vorstellungen eingefügt
sind, kommt in meine bewufsten Vorstellungen Ordnung und
Zusammenhang."

§ 24. Allein obwohl wir bereitwillig anerkennen, dafs die Data der unmittelbaren Erfahrung nur mit Hülfe von Ergänzungen causal verbunden werden können, so mufs doch andererseits auch zugestanden werden, dafs diese Ergänzungen zunächst jedenfalls vorgestellt resp. gedacht sind, d. h. gegeben in gewissen Beziehungen der Abhängigkeit von der vergangenen Wahrnehmung, von der Reproduction und dem Interesse (vgl. § 6—7). Vindicirt man also dem Inhalte dieser Ergänzungen aufserdem noch eine transsubjective Existenz, so mufs man dieses Plus besonders rechtfertigen durch den Zweck der Durchführung des Causalprincips (vgl. § 19—20).

In der That sucht Volkelt diese Aufgabe auf verschiedene Weise zu lösen. Doch kostet es Mühe, seine in dieser Absicht unternommenen Beweisversuche herauszufinden, da er dieselben nicht gehörig von der Behandlung eines verwandten Problems trennt. Er beschränkt sich nämlich gröfstentheils darauf, zu zeigen, dafs die „Continuität des Geschehens" [1]) nur dadurch gerettet werden könne, dafs man die „erkenntnifstheore-

[1]) Vgl. Volkelt, Kants Erkenntnifstheorie. p. 167.

tische Grenze zwischen Vorstellung nnd Ding an sich"[2]) (d. h. den Umkreis des unmittelbar erfahrenen mit Wahrheitsansprüchen) überschreite. In dieser Beziehung sind wir mit ihm völlig einverstanden (vgl. § 17 f., § 24[1]).

Allein an der oben angeführten Stelle behauptet er weit mehr als dies. Er behauptet, dafs für die Einordnung des unmittelbar erfahrenen in einen einheitlichen Causalverband nicht nur die erkenntnifstheoretische, sondern auch die „metaphysische Grenze zwischen Vorstellung und Ding an sich"[3]) überschritten werden müsse, d. h. er behauptet die Nothwendigkeit nicht nur von causalen Ergänznngen überhanpt, sondern überdies noch die Nothwendigkeit der transcendenten Setzung der causalen Ergänznngen, in demjenigen Sinne des Wortes „transcendent", welchem wir die Anwendbarkeit absprechen (vgl. § 1—4).

§ 25. Halten wir fest, dafs es nur diese letztere Behauptung ist, welche Volkelt uns gegenüber zn beweisen hat, so bleiben aus der Fülle seiner Argnmente[4]) nur zwei zurück, welche hier in Betracht kommen.

Zunächst betritt er den immanenten Charakter derjenigen Art von causalen Ergänzungen, welche man nach dem Vorgange Mill's als „Wahrnehmungsmöglichkeiten" bezeichnet.

Unter „Wahrnehmnngsmöglichkeiten" sind zu verstehen diejenigen Wahrnehmnngen, welche für gewisse räumlich-zeitliche Beziehungen des eigenen Leibes, für gewisse Dispositionen der Erinnerung und des Interesses eintreten würden (vgl. § 6—7). Wahrnehmnngsmöglichkeiten sind demnach:

1) alle sinnlichen Objecte, die mich nah und fern nmgeben, soweit sie zur Zeit nicht wirklich von mir wahrgenommen werden.

Denn dieselben würden meine Wahrnehmnngen sein, falls ich ihnen meine Sinne und meine Aufmerksamkeit zuwendete.

---

[2]) ibidem, p. 162 ff.
[3]) ibidem, p. 44 ff., p. 162 ff., p. 173.
[4]) vgl. ibidem, Abschnitt IV, No. 1 u. 2.

Wahrnehmungsmöglichkeiten sind aber

2) auch die Sinnesdata der Vergangenheit und fernen Zukunft. Denn jene würden von mir wahrgenommen worden sein, diese später von mir wahrgenommen werden, falls meine individuelle Existenz die für ihre Perception erforderliche zeitliche Ausdehnung besäfse.

Wahrnehmnngsmöglichkeiten sind endlich

3) die psychischen Data der Lust und Unlust, des Strebens und Gegenstrebens, sofern deren Eintritt in Wahrnehmungsbeziehnngen (vgl. § 7) zu erwarten ist, war oder sein wird[1].

Der in den Wahrnehmnngsmöglichkeiten gedachte Inhalt kann mithin durchweg in der Form von Urtheilen auftreten, denn derselbe enthält stets einen Anspruch auf Wahrheit, d. h. auf Uebereinstimmung mit einem aufserhalb seiner selbst erfahrbaren (vgl. S. 10[2]). Da nun die Gegenstände, mit welchen die als Wahrnehmungsmöglichkeiten bezeichneten Gedanken übereinstimmen sollen, nicht unmittelbar gegeben sind (vgl. § 17[3-4]), so greifen jene Wahrheitsansprüche allerdings über den jeweiligen Umkreis der unmittelbaren Erfahrnng hinaus, und bedürfen zu ihrer Rechtfertigung der Causalvoraussetzung (vgl. § 18).

§ 26. Aber Volkelt behanptet, wie gesagt (§ 24), weit mehr als dies. Er behauptet, dafs durch diese Ueberschreitung der „erkenntnifstheoretischen Grenze zwischen Vorstellung und Ding an sich", d. h. durch dies Hinübergreifen unserer Wahrheitsansprüche über die Gegenstände der unmittelbaren Erfahrung, auch die Ueberschreitung der „metaphysischen Grenze zwischen Vorstellung und Ding an sich", d. h. die Anerkennung einer transcendenten Existenz der nicht gegebenen Gegenstände unserer Urtheile gefordert werde: „In der That, diese Wahrnehmungsmöglichkeiten sind nichts anderes als das Ding an sich in seiner verblafstesten Gestalt, denn sie befinden sich, so lange sie das sind, was sie sind, nämlich Wahrnehmungsmöglichkeiten, aufserhalb meines Bewufstseins"[2].

---

[1]) Vgl. Mill: Examination of Sir W. Hamilton's philosophy. Ch. XI u. XII.

[2]) Vgl. Volkelt, Kants Erkenntnifstheorie, p. 186.

§ 27. Diesem Schlusse müssen wir unsere Anerkennung rundweg versagen, da die transcendente Setzung der nichtgegebenen Gegenstände unserer Behauptungen in der Aufstellung dieser Behauptungen nicht bereits enthalten ist.

Dafs schon der Naive diese Trennung vollziehe, möge uns ein einfaches Beispiel deutlich machen. Wenn ich mir eine Vorstellung zu bilden suche von einem zukünftigen Ereignifs, etwa von dem Schmerzgefühl, welches mir eine bevorstehende Operation, das Ausziehen eines Zahnes am folgenden Tage, verursachen wird, so ist dieses Schmerzgefühl, als Wahrnehmung, der Gegenstand meiner Abbildung durch die Vorstellung. Dies Schmerzgefühl als Wahrnehmung ist aber am Tage vor der Operation nicht gegeben. Ist es deshalb zu dieser Zeit transcendent in dem Sinne, dafs es aufserhalb des Bewufstseins, d. h. ausser allem Wahrnehmen, Vorstellen und Denken als ein Ding an sich existirt? Kein Unbefangener wird sich diesem Schlusse unterwerfen. Vielmehr wird jeder daran festhalten, dafs das Schmerzgefühl am folgenden Tage, auf welches sich meine Erwartung am vorhergehenden bezieht, in nichts weiterem besteht, als in der Wahrnehmung bestimmter Inhalte unter bestimmten Bedingungen.

Dies Beispiel genügt, um zu zeigen, dafs der Gegenstand eines Urtheils nicht deshalb eine transcendente Existenz besitzen mufs, weil er nicht unmittelbar gegeben ist.

§ 28. Das zweite Argument, welches Volkelt für seine These vorbringt, besteht in dem Hinweise darauf, dafs man durch die Verwerfung einer transcendenten Fortdauer der Wahrnehmungsobjecte zu der absurden Annahme geführt werde, als ob dieselben in den einzelnen getrennten Zeitabschnitten ihrer Perception auch immer wieder neu geschaffen werden müfsten. So heifst es (Kants Erkenntnifstheorie, p. 170):

„Besonders deutlich springt das absolut Zusammenhangslose des blofs für sich betrachteten Bewufstseinsinhaltes in dem Falle in die Augen, wo mir eine bewufste Vorstellung, die mir einige Zeit aus dem Bewufstsein verschwunden war,

wieder auftaucht, wo ich also z. B. einen vorhin gesehenen Menschen wiedersehe. Wer nicht voraussetzt, dafs diesem Menschen etwas aufserhalb meines Bewufstseins, also im Dinge an sich, correspondirt und daselbst beharrlich und in gesetzmäfsiger Verknüpfung existirt, so dafs mein Bewufstsein davon wiederholt afficirt werden kann, mufs es als ein reines Wunder, als eine absolute Neuschöpfung ansehen, dafs das Bild des bestimmten Menschen zum zweiten Male in meinem Bewufstsein auftaucht."

§ 29. Wenn wir von der Fortdauer der Wahrnehmungsmöglichkeiten (vgl. § 59) an dieser Stelle einmal absehen, so müssen wir uns gegenüber der transcendenten Vorstellungsweise allerdings zn der Annahme von Seinsunterbrechungen bekennen. Allein wir vermissen von Seiten Volkelts den Nachweis, dafs dadurch jene alltäglichen Vorkommnisse des Wiedererscheinens bekannter Dinge zu „reinen Wundern" werden. Eine „absolute Neuschöpfung" brauchen wir nur da anzunehmen, wo trotz der eifrigsten Bemühungen die causale Verbindung eines einzelnen Datums mit den in Zeit und Raum zunächst liegenden nicht gefunden werden kann, wo vielmehr ein Vorgang gegen alle Gesetze der Verursachung eintritt. So lange es möglich ist, die Kluft zwischen einem Jetzt und dem Vorher mit Hülfe von Ergänzungen causal zu überbrücken, so lange bedarf man znr Erklärung des ersteren keines besonderen Schöpfungsactes. Denn der Realgrund dieses wie jedes anderen Ereignisses, welches man als Wirkung betrachtet, liegt dann eben in seiner causalen Verknüpfung mit dem vorher erlebten. Könnte Volkelt beweisen, dafs dieser causale Zusammenhang nur dadurch herzustellen sei, dafs man die dafür erforderlichen causalen Ergänzungen ins transcendente setze, statt sie als blofs gedachte festzuhalten, dann freilich müfsten wir zugeben, dafs wir ohne diese transcendente Setzung in einer Welt von „Wundern" leben würden. Aber eben jener Beweis ist erst zu führen, mit dem blofsen Behaupten ist es nicht gethan (vgl. § 10).

§ 30. Als Resultat dieser Betrachtungen ergiebt sich, dafs Volkelt einen Beweis für die Nothwendigkeit einer transcendenten Setzung der causalen Ergänzungen unseres Erachtens thatsächlich nicht erbracht hat. Vielmehr ist garnicht abzusehen, wie eine Welt von Dingen an sich durch ihr Bestehen aufser allem Wahrnehmen, Vorstellen und Denken für die causale Verarbeitung unserer Erlebnisse irgend etwas leisten solle.

Wenn Volkelt gleichwohl der festen Ueberzeugung ist, dafs er jenen Beweis geliefert habe, so müssen wir annehmen, dafs er die gedachten Ergänzungen stillschweigend von vorn herein als transcendent voraussetzt (vgl. § 36, § 45—48, § 66).

§ 31. Mit dem Volkeltschen Beweise zugleich haben wir alle diejenigen widerlegt, welche sich auf jenen zurückführen lassen. Als die wichtigsten in dieser Beziehung heben wir hervor einerseits den naiven, andererseits den materialistischen und spiritualistischen Beweisversuch.

Der Naive [1]) meint die Annahme von transcendenten Existenzen begründen zu können auf die Unabhängigkeit vieler Ereignisse von unserem Willen. Es ist nicht schwer, in diesem Argumente den Hinweis auf die Nothwendigkeit causaler Ergänzungen wiederzufinden. Geht man nämlich von der Voraussetzung aus, dafs zu jedem Datum eine Ursache gehöre, so ist diese für alle gewollten Data in der bewufsten Wollung stets unmittelbar gegeben, — sie braucht in diesen Fällen also nie ergänzt zu werden. Dagegen ist die Ursache der nichtgewollten Data nicht immer unmittelbar gegeben, sondern mufs für diese häufig ergänzt werden. Es ist also im Grunde die Nothwendigkeit dieser Art von causalen Ergänzungen, auf welche der Naive die Transcendenz begründet.

Desgleichen beruhen der materialistische und spiritualistische Beweisversuch auf einer theilweisen Anwendung dieses Arguments.

[1]) Vgl. § 2.

§ 32. Der Materialist[1]) schliefst aus der Abhängigkeit des unmittelbaren Erlebens von physischen Daten, wie äufseren Reizen, Sinnesorganen, Nerven u. s. w. auf die transcendente Existenz der Sinnesobjecte: „Denn vor allem Wahrnehmem, Vorstellen und Denken müssen schon deren physische Bedingungen vorhanden sein."

Der Spiritualist schliefst aus der Abhängigkeit eben dieses bewufsten Erlebens von psychischen Daten, wie der Aufmerksamkeit, der Stimmung, der Reproduction u. s. w. auf die transcendente Existenz des Geistes: — „Denn vor allem Wahrnehmen, Vorstellen und Begreifen müssen schon deren psychische Bedingungen erfüllt sein."

§ 33. Wir haben es in allen diesen Beweisversuchen mit einem und demselben Argumente zu thun, nämlich der Nothwendigkeit von Ergänzungen für den inneren Causalzusammenhang des unmittelbar gegebenen.

Die Verschiedenheit derselben rührt nur daher, dafs sich diese Nothwendigkeit bei den einzelnen Individuen je nach der Art ihrer persönlichen Interessen in verschiedener Weise fühlbar macht.

Der naive Praktiker will das Gegebene selbst nach seinen Zwecken gestalten, er betrachtet alles nur von dem Gesichtspunkte, ob es gewollt ist oder nicht gewollt, — denn das nicht gewollte soll sich seinem Willen fügen. Deshalb knüpft sich für ihn die Forderung einer causalen Ergänzung vornehmlich an das von seinem Willen unabhängige.

Das Studium der Naturwissenschaften führt zur Transcendenz des Materialismus, das der Geisteswissenschaften zur Transcendenz des Spiritualismus. Denn jene handeln von den physischen, diese von den psychischen Ergänzungen, welche für den inneren Causalzusammenhang des unmittelbar erfahrenen gefordert werden.

Diese Einseitigkeit des Standpunkts, welche die volle An-

---

[1]) Vgl. § 3².

wendnng des vorgebrachten Arguments verhindert, fanden wir durch Volkelt überwunden (vgl. § 23); die Widerlegung seines Beweises gilt deshalb auch für die soeben angedeuteten Theile desselben.

§ 34. Selbständig neben diese erste Gattung von Beweisversuchen treten alle diejenigen, welche ein transcendentes als Ursache des Erfahrungsganzen verlangen. Hierher gehört nnter anderen der sogenannte kosmologische Beweis vom Dasein Gottes.

Von dieser Seite macht man geltend, daſs die Ursache des Erfahrungsganzen nothwendig transcendente Existenz besitzen müsse; „denn als wahrgenommen, vorgestellt oder gedacht würde sie ja selbst ein Bestandtheil der Erfahrung sein, nicht aber deren Ursache."

Der erste Einwand, welcher gegen ein solches Unterfangen erhoben werden muſs, geht dahin, daſs, selbst wenn man die Geltung des Causalprincips auch jenseits aller Erfahrung voraussetzt, demselben durch die Annahme eines Schöpfers oder einer „erzengenden Ursache überhaupt" doch nicht Genüge geschieht. Denn in diesem Falle würde der Schöpfer selbst wieder einer Ursache bedürfen u. s. f. ins nnendliche. „Das Gesetz von der Kansalität ist nicht so gefällig wie ein Fiaker, den man angekommen, wo man hingewollt, nach Hause schickt. Vielmehr gleicht es dem von Goethes Zanberlehrlinge belebten Besen, der, einmal in Activität gesetzt, gar nicht wieder aufhört zu laufen nnd zu schöpfen." [1])

§ 35. Allein gewichtiger ist ein zweites Bedenken: Eine Nöthigung zu causalen Ergänzungen besteht überhaupt nur, soweit durch dieses Verfahren die Erhaltung und Förderung unseres Daseins bedingt wird (vgl. § 18 [1], 19 [2]). Dagegen liegt ein transcendentes als Ursache des Erfahrungsganzen seinem Begriffe nach auſserhalb aller wirklichen und möglichen Erfahrung, mithin auch auſserhalb des Bereiches unserer Be-

---

[1]) Vgl. Schopenhauer: Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. § 20. [WW. hsg. von Frauenstädt. I. p. 38.]

fürchtungen und Wünsche. Deshalb ist es nicht nothwendig, sondern überflüssig, eine solche Ursache anzunehmen.

Die petitio principii dieses Beweises besteht also darin, dafs er die Nöthigung zu causalen Ergänzungen, welche innerhalb des Erfahrungsganzen auf unserem Interesse beruht, von vorn herein auch jenseits aller Erfahrung voraussetzt.

Gesetzt aber, es verfolgte einer mit seinem Denken ganz besondere Zwecke, wie Niemand aufser ihm, so würden auch die Annahmen, deren er für diese Zwecke bedarf, nur für ihn Geltung haben.[1]) Allgemeingültigkeit besitzt eine Annahme nur als Mittel für einen allgemein anerkannten Zweck (vgl. 10^{5-6}.)

§ 36. Allein wir werden von Seiten Volkelts noch auf einen besonderen Umstand aufmerksam gemacht, um dessentwillen wir einer transcendenten Ursache des Erfahrungsganzen doch durchaus bedürfen sollen, nämlich auf „die Gleichheit zwischen den Wahrnehmungsbildern, die in den verschiedenen, gegen einander isolierten Bewufstseinssphären“[2]) der einzelnen Subjecte bestehen: Wie sollte diese Gleichheit zu Stande kommen, wenn nicht aufser der Vielheit von Wahrnehmungsexemplaren der Natur, wie sie auf die verschiedenen Subjecte vertheilt sind, noch eine gemeinsame, einexemplarige, transcendente Natur, oder auch eine transcendente Gottheit existirte welche sie herbeiführte? Ohne die Annahme einer gemeinsamen transcendenten Ursache der einzelnen Wahrnehmungswelten wäre es ein „absoluter Zufall“, dafs eine ungeheure Anzahl übereinstimmender Wahrnehmungsbilder bestehen, „wenn z. B. die tausendköpfige Menge dem Brande eines Hauses zuschaut, die Dekorationen und Kostüme einer Oper bewundert oder den Worten des Predigers lauscht“.[3])

Wir müfsten uns diesem Argumente beugen, wenn wir

[1]) Vgl. Herbart: Einleitung in die Philosophie. 5. Aufl., herausg. von Hartenstein; § 42. p. 84[1].

[2]) Vgl. Volkelt, Erfahrung und Denken. 1886. p. 153.

[3]) Vgl. ibidem, p. 154.

wirklich, wie Volkelt voraussetzt,[1]) die transcendente Existenz fremder Subjecte behaupteten: Setzt man neben das eigene Subject in ontologischer Coordination ein oder mehrere fremde, dann freilich braucht man eine höhere transcendente Einheit, welche die Gleichheit der Wahrnehmungen sämmtlicher Subjecte bewirkt. Wir aber halten es vom rein logischen Gesichtspunkte, als welcher nur die Zwecke der Erkenntnifs (vgl. § 50) in ihren theoretischen und praktischen Beziehungen (vgl. § 56) ins Auge fafst, für geboten, die fremde Bewufstseinswelt nicht selbständig neben die eigene zu setzen, sondern als einen Theilinhalt in die eigene hinein.

Demnach besteht für uns gar nicht jene Isolirtheit der verschiedenen Bewufstseinssphären, welche eine transcendente Vermittlung nöthig machte.

In Bezug auf die Begründung dieser Auffassung verweisen wir auf § 67.

§ 37. Bevor wir weiter fortfahren, ist noch zu bemerken, dafs sämmtliche Beweise, welche wir bisher zurückgewiesen haben, zuweilen in eine harmlosere Form gekleidet werden, indem man nämlich die Transcendenz zum Zwecke der Erklärung[2]) nöthig findet. Allein die Aenderung der Form ist keine Aenderung des Inhalts. Denn auf die Frage, was denn diese Erklärung fordere, werden wir wieder eins von beiden zur Antwort erhalten, entweder: „die Verknüpfung alles gegebenen zu einem geschlossenen Causalverbande“, oder: „die Zurückführung dieses Erfahrungsganzen auf eine erzeugende Ursache“. Die Nichtigkeit beider Arten der Begründung haben wir soeben dargelegt.

§ 38. Damit haben wir diejenigen Beweise erledigt, welche einer ernsthaften Widerlegung werth sind. Mehr wegen ihrer historischen Berühmtheit, als ihrer sachlichen Wichtigkeit geschieht es, wenn wir aufserdem noch zweier Versuche gedenken, die Transcendenz zu retten, nämlich

[1]) Vgl. ibidem, p. 144.
[2]) Vgl. § 50 und § 54.

1) ihrer Begründung durch die sogenannte Philosophie des gemeinen Menschenverstandes (common sense),

2) des ontologischen Gottesbeweises.

Der Philosoph der common sense meint unserer Widerlegung dadurch zu entgehen, dafs er auf den instinctiven Glauben hinweist, welchen wir in Bezug auf die Transcendenz in uns vorfinden, auf die allgemeine Anerkennung, welche derselben thatsächlich gezollt wird[1]).

Aber die allgemeine Anerkennung einer Annahme ist nicht ihre Wahrheit. Denn jene bedeutet die Uebereinstimmung aller Denkenden unter einander, diese die Uebereinstimmung des gedachten mit seinem Gegenstande (vgl. § 10).

Auch ist die Wahrheit einer Annahme nicht eine Bedingung ihrer allgemeinen Anerkennung. Denn da jeder einzelne für sich irren kann, so ist auch die Summe aller einzelnen vor dem Irrthum nicht sicher. Man glaubte früher allgemein, dafs die Sonne sich um die Erde bewege; dennoch bewegt sich in Wahrheit die Erde um die Sonne.

Endlich haben wir niemals geleugnet, dafs der Glaube an das transcendente allgemein verbreitet sei, nur der Beweis für die Wahrheit dieses Glaubens ist es, welchen wir vermissen. Es hilft dem Gegner gar nichts, fort und fort zu wiederholen, dafs jeder diesen Glauben habe, eben so oft werden wir ihm wiederholen, dafs Niemand ihn begründen könne.

Es wäre schlecht bestellt um den gemeinen Menschenverstand, wenn er diese Philosophen als seine Vertreter anerkennen müfste. Gegen eine solche Zumuthung müssen wir ihn energisch verwahren. Der wahrhaft Naive beweist die Transcendenz durch das Nichtgewolltsein vieler Erfahrungen (vgl. § 31), nicht aber durch ein eigensinniges Pochen auf etwas, was ganz aufserhalb der Debatte liegt. Daran erkennt man vielmehr den verbissenen Theoretiker.

---

[1]) Vgl. Th. Reid: Essays on the intellectual powers of man. II, 5; W.W. ed. by Hamilton, p. 258 ff.

§ 39. Zeigt sich in dieser Art von Begründung der Trotz eines überwundenen, der sich nicht ergeben mag, so finden wir in dem ontologischen Gottesbeweise die Tücke des falschen Spielers, welcher sich durch eine Verletzung der Regeln aus der Verlegenheit ziehen will. Kants[1]) Verdienst ist es, diesen Betrug entdeckt zu haben.

Der ontologische Gottesbeweis beruft sich auf den Begriff Gottes, als des vollkommensten Wesens, und behauptet, aus der blofsen Betrachtung dieses Begriffs die (transcendente) Existenz des dadurch gedachten ableiten zu können. „Denn in diesem Begriffe sei schon die Existenz enthalten“[2]).

Allein die Wahrheit eines Gedankens wird nicht dadurch bewiesen, dafs man aus demselben Folgerungen zieht. Wenn ich mir Gott als das vollkommenste Wesen denke, und wenn zu seiner Vollkommenheit auch seine Existenz gehört, — dann freilich mufs ich mir Gott als existirend denken. Allein es fragt sich, ob jenem Begriffe des vollkommensten Wesens ein Gegenstand entspricht. Nicht die Folgerichtigkeit der Ableitung, sondern die Wahrheit jener ersten Setzung mufs bewiesen werden; der täuschende Schein dieses Beweises beruht nur darauf, dafs man unvermerkt an Stelle der Wahrheit die Folgerichtigkeit einschmuggelt.

§ 40. Nach der Zurückweisung dieser Beweise müssen wir noch eines weiteren Angriffs von Seiten des Gegners gewärtig sein. Denn derselbe könnte versuchen, durch den Hinweis auf die Unbeweisbarkeit der allgemeinen Geltung des Causalprincips unsere Argumentation gegen uns selbst zu kehren:

„Freilich sei es mit Hülfe von Ergänzungen bisher gelungen, den vorausgesetzten Causalzusammenhang am gegebenen wiederzufinden, — allein dadurch sei die allgemeine Geltung des Causalprincips, d. h. seine Geltung auch jenseits der bisherigen Bestätigungen noch nicht bewiesen. Wenn

[1]) Vgl. Kritik d. r. V. W.W. hrsg. v. Rosenkranz, II, p. 462 ff.

[2]) Vgl. Cartesii responsio ad secundas objectiones in meditationes de prima philosophia; axioma X, propositio I, demonstratio.

man nun dennoch diese **Allgemeinheit** des Princips voraussetze, um Gründe beweiskräftig zu machen[1]), so dürfe man auch der Transcendenz ihre Unbeweisbarkeit nicht vorwerfen".

§ 41. In der That müssen wir beides zugestehen:

1) dafs gerade die **allgemeine** Geltung des Causalprincips als Fundament aller Begründung vorauszusetzen sei,
2) dafs diese **allgemeine** Geltung nicht bewiesen werden könne.

Denn wenn ich nach n Fällen, in denen B auf A folgte, auch im $(n+1)$ten Falle des Eintritts von A die Folge von B erwarte, so ist dieser, eben so wie jeder andere, Schlufs vom bekannten aufs unbekannte berechtigt, nur falls ich voraussetze, dafs die bisher beobachteten Verbindungen unter den gleichen Bedingungen auch ferner zu beobachten sein werden; mit anderen Worten: dafs das Geschehen seine causale Bestimmtheit nicht mit der Zeit eingebüfst habe, sondern dieselbe auch überall da bewähren werde, wo sie bisher noch nicht hat aufgewiesen werden können.

§ 42. Andererseits ist es völlig unmöglich, die Causalvoraussetzung in dieser Allgemeinheit zu **beweisen**. Vielmehr müssen alle Versuche, welche in dieser Beziehung unternommen werden, auf petitiones principii oder blofse Beweisverschiebungen hinauslaufen.

Denn durch **Vergleichung** läfst sich jene Voraussetzung immer nur für den Kreis der Beobachtung beweisen:[2]) und benutzt man ihre Gültigkeit **innerhalb** desselben zum Beweise ihrer Gültigkeit **aufserhalb** desselben, so setzt man ihre **allgemeine** Geltung schon voraus.[3])

Bringt man aber irgend welche anderen Gründe bei, als ihre bisherige Bestätigung durch die Erfahrung, so begeht man

---

[1]) Vgl. § 17—18.

[2]) Vgl § 13.

[3]) Vgl. **Hume**, inquiry concerning human understanding. sectio IV, part. II. [Essays literary, moral and political, London, Ward, Lock & Co. p. 329 f.]; ferner **Kroman**: Unsere Naturerkenntnifs, Kopenhagen 1883; p. 194 f, 197, 200 f.

nothwendig dieselbe petitio principii. Denn selbst wenn durch eine genügende Induction (vgl. § 20 f.) festgestellt wäre, dafs mit dem wirklichen Bestehen dieser Gründe die zu beweisende Wahrheit der fraglichen Voraussetzung verbunden sei, so müfste man doch das Causalprincip in seiner Allgemeinheit schon voraussetzen, um jener Induction über den Kreis der unmittelbaren Erfahrung hinaus Beweiskraft zu verschaffen.

Wollte man endlich diese Voraussetzung auf irgend eine Autorität, etwa auf die Wahrhaftigkeit Gottes begründen, so würde man dadurch den Beweis nur verschieben. Denn anstatt der causalen Bestimmtheit alles Geschehens hätte man nunmehr die diesbezügliche Glaubwürdigkeit des Zeugen zu beweisen, auf den man sich beruft.

§ 43. Wir müssen also zugeben, dafs die allgemeine Geltung des Causalprincips nicht bewiesen werden kann, und sind damit vor die Entscheidung gestellt, ob wir dasselbe deshalb aufgeben oder dennoch festhalten wollen. Durch das erstere würden wir allen Gründen ihre Beweiskraft entziehen und das Urtheilen auf den jeweiligen Kreis des unmittelbar erfahrenen beschränken (vgl. § 16—18, 41); im letzteren Falle scheint der Gegner in demselben Mafse zur Transcendenz berechtigt zu sein, als wir zur Causalvoraussetzung. Denn da ein Beweis für das eine so wenig möglich ist als für das andere, so träfe uns derselbe Vorwurf wie ihn; unsere Frage nach seinen Beweisen für die Transcendenz dürfte er mit der Gegenfrage nach unseren Beweisen für die allgemeine Geltung des Causalprincips beantworten.

Wir scheinen uns also in der eigenen Schlinge gefangen zu haben: Das Recht einer weiteren Polemik gegen die Transcendenz scheint an die Bedingung geknüpft zu sein, dafs wir der Voraussetzung einer durchgängigen causalen Bestimmtheit des gegebenen feierlich entsagen und damit versprechen, niemals über Gegenstände zu urtheilen, die nicht hic et nunc gegeben sind. Falls wir diese Verpflichtung treu einhalten wollten, müfsten wir einen beständigen Kampf gegen unsere

natürlichsten Erwartungen führen: wir dürften nicht mehr hoffen, durch Trinken den Durst, durch Essen den Hunger zu stillen.

Da alles überlegte und willkürliche Handeln das Causalprincip voraussetzt, indem es auf einer Anwendung solcher Verbindungen beruht, deren Bestehen für Gegenwart und Zukunft wir aus vergangener Erfahrung schliefsen, so wären wir durch jene Verzichtleistung zu einer völligen Thatlosigkeit verdammt, und schutzlos dem Verderben preisgegeben.[1])

§ 44. Wir bekennen offen, dafs uns der Sieg um diesen Preis jedenfalls zu theuer erkauft wäre, geben indessen die Hoffnung nicht auf, unser Ziel zu erreichen, auch ohne zum Märtyrer zu werden. Wir meinen nämlich, dafs gerade der Umstand, welchen man gegen uns auszubeuten sucht, nämlich die Unentbehrlichkeit des Causalprincips für unsere Existenz und Erkenntnifs, uns das Recht giebt, diese Voraussetzung trotz ihrer Unbeweisbarkeit festzuhalten. Wir geben bereitwillig zu, dafs dieselbe Unmöglichkeit des Beweises, welche wir im voraufgehenden für die Transcendenz darzuthun versuchten, auch für die allgemeine Geltung des Causalprincips besteht; allein das unterscheidende liegt darin, dafs für die letztere Voraussetzung das fehlende logische Recht ersetzt wird, sagen wir vorläufig, durch das Recht der Selbsterhaltung.[2]) Falls ein ähnlicher Ersatz auch für die Transcendenz beigebracht würde, so dürften wir auch dieser Annahme den schuldigen Respect nicht versagen (vgl. § 68); so lange

[1]) Vgl. § 16–18.

[2]) Andeutungen dieser Rechtfertigung der Causalvoraussetzung finden sich schon bei Hume, inquiry concern. hum. understanding, sect. V, p. 2. Vergleiche hierzu Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, I, Leipzig, 1878, p. 329.

Vergleiche ferner: Kroman: Unsere Naturerkenntnifs. Kopenhagen 1883; p. 198 ff.

Auf dieselbe Weise rechtfertigt sich Kant wegen seiner Annahme des Gesetzes der Specification; vgl. Kants Kritik der Urtheilskraft. Einleitung, V; siehe darüber auch Laas, Kants Analogien, Berlin, Weidmann, 1876, p. 22 f.; A. Stadler, Kants Teleologie. Berlin, 1874, II. 4, S. 31 f.

Endlich vgl. § 69 dieser Abhandlung.

dies aber nicht geschehen ist, fühlen wir keine Verpflichtung, ihre Gültigkeitsansprüche zuzugestehen (vgl. § 35).

§ 45. In der That macht Volkelt den Versuch, einen solchen Ersatz zu beschaffen, indem er die Transcendenz aufstellt als eine in unseren Erkenntnifsansprüchen enthaltene Voraussetzung: als eine Annahme, zu der man sich entschliefsen müsse, falls nicht alles Urtheilen „auf das Niveau rein subjectiver Konstatirungen herabgedrückt werden solle“ [1]).

Für die Begründung dieser These verweist er auf den Umstand, dafs jedes Urtheil allgemeine Anerkennung seitens der verschiedenen denkenden Subjecte beanspruche und sucht

„den Widersinn möglichst deutlich zum Bewufstsein zu bringen, der darin liegen würde, wenn sich diese Urtheile dennoch lediglich auf Bewufstseinsvorgänge, auf Erfahrbares bezögen. — — — —: gesetzt den Fall sogar, es wäre dem Bestreiter der transsubjectiven Erkenntnifs erlaubt, die Existenz anderer erkennender Subjekte anzunehmen, so würde er doch nicht die genügenden Mittel besitzen, um dem Sinn derjenigen Urteile, deren Gegenstand die untermenschliche (aufsermenschliche) Welt ist, gerecht zu werden; vielmehr würde ein bodenloser Widersinn herauskommen, wenn der Gegenstand, den selbst die einfachsten unter diesen Urteilen meinen, lediglich durch das im eigenen Bewufstsein und in den Bewufstseinssphären der anderen menschlichen Subjecte Vorkommende gebildet und ausgedrückt werden sollte“ [2]).

„Denn wo ist der nntermenschliche Gegenstand gelegen, den die übereinstimmend urteilenden Subjecte meinen? Wo und wie habe ich mir seine Existenz zn denken? Welche Seinssphäre ist es, welcher der Wind, der Ofen, die Eiche, der Hund, über die von mehreren Subjecten genau das gleiche Urteil gefällt und von allen das gleiche Urteil gefordert wird, angehören? — — — —

[1]) Vgl. Volkelt, Erfahrung und Denken, 1886, p. 151.
[2]) Vgl. ibidem, p. 148 f.

„Wollte ich jede Beziehung auf ein untermenschliches Transsubjective fernhalten, so könnte ich in doppelter Weise sprechen: Erstlich könnte ich meinen, daſs, wenn andere Subjecte von demselben Winde, Ofen, Hunde das von mir Ausgesagte gleichfalls behaupten, sie damit immer nur meine Wahrnehmung vom Winde u. s. w. bezeichnen wollen. Es würden dann die zustimmenden Subjecte immer nur dem Umstande zustimmen, daſs ich den Wind spüre, daſs ich von meinem Wahrnehmungsbilde des Ofens oder Hundes einen gewissen Eindruck habe u. dgl. Die anderen Subjecte würden mir dann nur darin recht geben, daſs das im Urteil Bezeichnete in meinem individuellen Bewuſstsein wirklich vorkomme." [1])

Diese Deutung erklärt Volkelt mit vollem Recht für widersinnig: Denn

„mit dem wehenden Winde, dem wärmenden Ofen, dem gelehrigen Hunde, zu denen ich die Zustimmung verlange, will ich gesagt haben, daſs sie für die zustimmenden Subjecte ebenso vorhanden sein sollen wie für mein Bewuſstsein, daſs sie für die übrigen Bewuſstseinssphären, wofern sich diese überhaupt nur darauf richten, in demselben Sinne Gegenstand sein sollen wie für mich." [2])

§ 46. Dagegen können wir Volkelts Widerlegung mit Bezug auf die zweite Auffassung nicht anerkennen.

Hören wir zunächst seine sehr anschauliche Darstellung derselben:

„Ich könnte — zweitens sagen, daſs ein jedes der in einem Urteile übereinstimmenden Subjecte immer nur sein eigenes Wahrnehmungsbild vom Winde, Ofen, Hunde u. dgl. im Auge habe und nun meine, daſs dieses Bild denen der übrigen übereinstimmend Urteilenden gleiche. Vielleicht sprechen die übereinstimmend Urteilenden nicht über diesen einen Wind, nicht über ein einziges, ihnen gemeinsames

[1]) Vgl. ibidem, p. 150.
[2]) Vgl. ibidem, p. 151.

Exemplar des Ofens oder Hundes; vielleicht ist der Sinn ihrer Uebereinstimmung vielmehr der, daſs derselbe Gegenstand in ebensoviel Exemplaren vorhanden sei, als es zufällig übereinstimmend urteilende Subjecte gibt, und daſs zwischen diesen gegeneinander völlig isolirten Exemplaren Gleichheit herrsche. Vielleicht verhält sich die Sache so, daſs die übereinstimmend Urteilenden nicht eine in einem einzigen Exemplar bestehende Natur meinen, sondern eine Natur, in der jedes Ding in so vielen Exemplaren besteht, als es zufällig übereinstimmend Urteilende giebt".

„— — — — — Es wäre hiernach den übereinstimmend Urteilenden nicht nur nicht — — verboten, ihre Uebereinstimmung auf eine ihnen gemeinsame einexemplarige Natur zu beziehen, sondern sie müſsten sogar wenigstens als möglich annehmen, daſs es eine solche gemeinsame, einexemplarige Natur überhaupt nicht gebe." [1])

§ 47. In der That ist es diese Auffassung von der „Seinsgültigkeit" [2]) der Urtheile, zu welcher wir uns durch die Einsicht in die Nichtigkeit der Transcendenz gedrängt sehen, und welche wir nunmehr gegen den Angriff Volkelts vertheidigen müssen. Derselbe beruft sich unserer Anschauungsweise gegenüber auf die „unerschütterliche, unmittelbar gewisse, sachliche Ueberzeugung, auf die unabweisbare, logische und sachliche Notwendigkeit", daſs man mit seiner Zustimmung zu dem Urteile eines anderen „denselben Gegenstand im Auge habe, den jenes Urteil meint": „Eben diese Dieselbigkeit des Gegenstandes, den die übereinstimmend Urteilenden meinen, würde aufgehoben sein, wenn jeder der Urteilenden immer nur sein eigenes Wahrnehmungsbild bezeichnen wollte." [3])

Wir glauben es Volkelt gern, daſs das Urtheilen des

---

[1]) Vgl. ibidem, p. 151 f.
[2]) Vgl. ibidem, p. 142 u. 145.
[3]) Vgl. ibidem, p. 152.

Naiven mit dem Gedanken an einen einzigen gemeinsamen transcendenten Gegenstand so fest verbunden ist, dafs ihm eine Trennung nicht leicht gelingt. Allein die blofse Thatsache dieser Verbindung im naiven Bewufstsein ist noch kein Beweis ihrer Nothwendigkeit. Denn gegeben sind die Gegenstände unserer Urtheile doch immer nur als Wahrnehmungen, Vorstellungen oder Begriffe, und zwar entweder als eigene Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffe, oder als fremde Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffe, d. h. als solche, deren Existenz in einem fremden Bewufstsein ich erschliefse (vgl. § 63). Hierin ist für unsere Urtheile keine weitere „Dieselbigkeit" des Gegenstandes enthalten, als die oben von Volkelt selbst gekennzeichnete, welche darin besteht, dafs „ein jedes der in einem Urteile übereinstimmenden Subjecte immer nur sein eigenes Wahrnehmungsbild vom Winde, Ofen, Hunde u. dgl. im Auge hat und nun meint, dafs dieses Bild denen der übrigen übereinstimmend Urteilenden gleiche" [1]. Fordert man überdies noch die Annahme eines transcendenten Gegenstandes, als des centralen Beziehungspunktes aller der von den verschiedenen Subjecten darüber aufgestellten Urtheile, so mufs man diese Forderung besonders rechtfertigen, indem man das geforderte Denkverfahren nachweist als das am meisten oder das allein geeignete Mittel für einen allgemeinmenschlichen Denkzweck, etwa für die Durchführung des Causalprincips oder höher hinauf den Selbsterhaltungstrieb (vgl. § 10, § 19, § 35).

Diesen Nachweis bleibt Volkelt schuldig; vielmehr ist gar nicht abzusehen, welchen Nutzen jene Beziehung unserer Urtheile auf einen transcendenten Gegenstand gewähren soll. Denn die Zustimmung der anderen kann dem einzelnen nur deshalb werthvoll sein, weil sie ihm Freunde und Mitarbeiter verschafft. Die gemeinsame Thätigkeit auf dem Gebiete der Erkenntnifs (vgl. § 50) ist aber nicht nur möglich ohne einen einzigen gemeinsamen Gegenstand — die Schüler einer

[1]) Vgl. ibidem, p 151.

Prima lesen gemeinsam Cicero, aber jeder hat sein Exemplar für sich, — sondern sie ist sogar völlig unabhängig von der Existenz eines solchen; denn mag es nun ein transcendentes geben oder nicht, —. der erkenntnifsmäfsigen Bearbeitung zugänglich ist doch nur jedem sein eigenes bewufstes Sein.

§ 48. Wenn Volkelt gleichwohl die Beziehung unserer Urtheile auf einen gemeinsamen transcendenten Gegenstand für logisch unabweisbar hält, so scheint er eine blofse psychologische Denkgewöhnung mit logischer Denknothwendigkeit zu verwechseln.

Doch bemüht er sich noch auf eine zweite Weise, die Transcendenz als eine nothwendige Voraussetzung der Erkenntnifs nachzuweisen, indem er aus dem Anspruche unserer Urtheile auf Allgemeingültigkeit die Transcendenz der fremden Subjecte herzuleiten sucht. Indem wir die Widerlegung dieses Arguments einer späteren Betrachtung vorbehalten (vgl. § 66), schliefsen wir vorläufig die Zurückweisung der Transcendenz, und gelangen somit zum zweiten Theile unserer Aufgabe, nämlich zur Erklärung der Transcendenz (vgl. § 4).

II. Erklärung der Transcendenz.

1. Bestimmung des Verfahrens.

§ 49. Zunächst mag sich aus dem allgemeinen Begriffe der Erklärung ergeben, was eine Erklärung der Transcendenz zu leisten habe.

Vor allem: Welches ist der Zweck der Erklärung?

Wir beabsichtigen durch die Erklärung der Transcendenz unsere Widerlegung derselben zu verstärken. Denn „keine Auflösung eines verhärteten Vorurtheils kann sich für eine definitive halten, — — —, wenn es ihr nicht gelingt zu“ erklären, „wie die vorgeblich falsche Meinung in so umfassender und

tiefgewurzelter Weise hat entstehen können."[1] Jedoch die Absicht, aus welcher im einzelnen Falle erklärt wird, braucht nicht zusammenzufallen mit dem Zweck der Erklärung als solcher. In der That zeigt sich, dafs die Ergänzung und Abschliefsung, welche der Widerlegung einer Annahme durch die Erklärung derselben ertheilt wird, nur als eine Nebenleistung der letzteren betrachtet werden darf. Denn diese Function kann der Erklärung doch nur dann zukommen, wenn sie sich auf widerlegte Annahmen bezieht. Da sie jedoch auch andere Gegenstände haben kann, so müssen wir den aller Erklärung gemeinsamen Zweck anderweitig suchen.

§ 50. Der Zweck der Erklärung ergiebt sich aus dem Zweck der Erkenntnifs.

Die Erkenntnifs, sofern sie in Urtheilen[2]) auftritt, erhebt Anspruch auf Wahrheit; darum ist nicht jedes Abbild, welches Wahrheit beansprucht, eine Erkenntnifs. Auch ein Portrait ist wahr, welches die abzubildende Person genau wiedergiebt, als einen wahren Christen bezeichnen wir denjenigen, welcher durch sein Leben das christliche Sittlichkeitsideal verwirklicht, ein Schauspieler spielt wahr, wenn seine Darstellung diejenigen Stimmungen und Leidenschaften zum Ausdruck bringt, deren Vorstellung die Dichtung beabsichtigt.[3]) Allein man wird mit Recht Bedenken tragen, das Portrait, das Leben des Christen und die Darstellung des Schauspielers, als Abbilder, — mit Rücksicht auf die gemalte Person, das christliche Ideal und die Idee des Dichters als abzubildende Gegenstände — Erkenntnisse zu nennen. Der Begriff der Erkenntniss fällt also nicht zusammen mit dem Begriffe des Abbildes, sondern wird von letzterem umschlossen. Die Erkenntniss ist eine besondere Art von Abbildung; es handelt sich darum, die specifische Diffe-

[1]) Vgl. Laas: Idealismus und Positivismus. III. p. 63.

[2]) Vgl. § 10.

[3]) Vgl. K. Uphues: Grundlehren der Logik. Breslau, 1883. p. 227. H. Helmholtz: Physiologische Optik. p. 446.

renz zu finden, welche sie von anderen Abbildungen unterscheidet. — In dieser Beziehung wird man bemerken, dafs ein Abbild um so mehr erkenntnifsmäfsigen Character annimmt, je bestimmter seine Absicht hervortritt, den Gegenstand übersichtlicher abzubilden, als derselbe aufserhalb der Abbildung angetroffen wird.

Die Erkenntnifs, als Abbild, will wahr sein, — diese Wahrheit mufs bewiesen werden (vgl. § 10); doch ist der Werth der Erkenntnifs letzten Endes abhängig von dem Grade der Uebersichtlichkeit, welcher mittels der Abbildung für den Gegenstand erreicht wird.

Aufgabe der Erklärung ist es, dem Erkenntnifsabbilde diese Uebersichtlichkeit zu geben.

So sind Beweis und Erklärung untrennbar verbunden, denn der Zweck der Erkenntnifs fordert ihr Zusammenwirken.

§ 51. Fragen wir nunmehr nach den Mitteln, welche die Erklärung gemäfs ihrem Zwecke anzuwenden habe, so kann sich diese Frage eigentlich nur beziehen auf die Art der Bearbeitung des Abbildes. Denn wenn die Erklärung das Abbild übersichtlich machen soll, so mufs das Abbild selbst bereits gegeben sein, ehe die Erklärung einsetzen kann. Nichtsdestoweniger mufs doch schon bei der Wahl des Stoffes, aus welchem das Erkenntnifsabbild angefertigt werden soll, die Aufgabe der Erklärung berücksichtigt werden. Denn nicht jeder Stoff ist gleich geeignet für die Zwecke der Erklärung. Am fügsamsten zeigen sich in dieser Beziehung die Vorstellungen (vgl. § 6 f.). Diese setzen vermöge ihrer leichten Beweglichkeit der erklärenden Bearbeitung den geringsten Widerstand entgegen, — andererseits können sie mittels der Sprache jederzeit fixirt werden.

Was zweitens die erklärende Thätigkeit selbst betrifft, so kann dieselbe nur bestehen in der Classification. Denn nur die Classification macht eine Vielheit von Vorstellungen übersichtlich.

Die Classification als gedankliche Zusammenfassung

des mannigfaltigen durch das darin enthaltene gemeinsame führt nun zunächst zu einzelnen Gattungen. Denn das gemeinsame als Kennzeichen entweder einer Gruppe von Individualeinheiten oder einer Reihe conträr entgegengesetzter Begriffe ist Gattung [1]).

Noch übersichtlicher wird das Erkenntnifsabbild, wenn wir uns bemühen, die einzelnen Gattungen innerhalb der logisch und sachlich gegebenen Grenzen [2]) einerseits unter höheren Gattungen zusammenzufassen, andererseits zu niederen Gattungen znsammenzusetzen. Das aufsteigende Verfahren heifst Abstraction, das absteigende Determination. Jene analysirt die räumlich-zeitlichen Zusammenhänge, nm sie unter Gattungen zu subsumiren; diese combinirt die Gattungen, um jene Concreta zurückzugewinnen. Die Abstraction löst die individuelle Einheit auf und ersetzt sie durch die Einheit der Gattung; die Determination strebt umgekehrt, von der Einheit der Gattung zu der der Individuen zurückzukehren.

§ 52. So entsteht ein System von Gattungen. Dasselbe fordert als Abschlufs nach oben ein summum genus, welches die gemeinsamen Züge alles gegebenen zum Ausdruck bringe. Es ist jedoch zn bemerken, dafs die höchste Gattung dies nicht in demselben Sinne sein kann, wie eine der niederen. Denn die Bedeutung einer jeden der letzteren liegt darin, dafs sie, als das gemeinsame Kennzeichen einer Grnppe oder einer Reihe, diese gegen andere abgrenzt. Die höchste Gattung aber soll nicht das gemeinsame einer dadurch abgegrenzten Vielheit, sondern das gemeinsame alles gegebenen überhaupt enthalten. Eben deshalb kann sie nicht wie die niederen dem Zwecke dienen, das gegebene in Klassen einzutheilen [3]).

---

[1]) Vgl. Herbart: Einleitung in die Philosophie. 5. Aufl. Hamburg, Vofs. 1883. p. 80, 85 f. — Schuppe, Erkenntnifstheoretische Logik. 1878. IX. § 48 und 52.

[2]) Vgl. Lotze, Logik. 1880, I, 1, C. Die Bildnng des Begriffs; p. 36 ff.

[3]) Vgl. v. Schubert-Soldern: Grundlagen einer Erkenntnifstheorie. Leipzig, 1884. p. 139 f.

Bei diesem Sachverhalt würde Niemand auf den Gedanken gekommen sein, dem summum genus irgend einen Erkenntnifswerth[3]) zuzusprechen[4]), wenn es nicht doch in gewissem Sinne, scheinbar, möglich wäre, den Umkreis aller wirklichen und möglichen Erfahrung zu überschreiten. Mit Hülfe des Wortes nämlich kann man Wahrheitsansprüche erheben, deren Gegenstand aufserhalb alles gegebenen fallen müfste. Dies ist z. B. bei der Transcendenz der Fall (vgl. § 13[4]). Dem gegenüber ist es werthvoll, die gemeinsamen Grundzüge alles gegebenen festzulegen. In diesem negativen Sinne dient auch unsere Arbeit der Bestimmung deș obersten Gattungsbegriffs.

Es besteht indessen auch abgesehen von diesem Gegensatze gegen ein nie-gegebenes der allgemeinste Begriff des Datums überhaupt. Dieser wäre in der That völlig werthlos, wenn er nicht seine Bedeutung erhielte durch den Gegensatz gegen jede Bestimmtheit: „Der Begriff des reinen Seins kann nur dadurch logisch schematischen Werth erhalten, dafs man in ihm bereits die Umspannung aller besonderen Existenz mitdenkt.“ [5])

§ 53. Was andererseits die untere Grenze des erklärenden Systems betrifft, so läfst sich dieselbe immer nur annähernd erreichen. Nie wird es möglich sein, die concrete Ausgestaltung der Individuen durch Combination von Gattungen erschöpfend darzustellen, weil jedes Individuum eine Unendlichkeit von Eigenschaften und Beziehungen bietet. Es tritt deshalb für jede Erklärung eines einzelnen Thatbestandes die Forderung einer Auswahl auf. Aus der unendlichen Mannigfaltigkeit der darin enthaltenen Theilmomente müssen diejenigen herausgehoben werden, deren Verwendung als Gattungen die übersichtlichste und den jeweiligen Interessen angemessenste Einordnung jenes Einzelfalles liefert.

Freilich läfst sich vorher nicht genau bestimmen, welche

---

[3]) Vgl. § 50 dieser Abhandlung.

[4]) Vgl. Jevons: Principles of science. London, 1883. p. 701.

[5]) Vgl. Dühring: Logik u. Wissenschaftstheorie. Leipzig, 1878, p. 174.

Merkmale jedesmal die für diesen Zweck geeignetesten sein werden; doch kann man die Fülle aller denkbaren Gesichtspunkte in zwei grofse Gruppen theilen. Jeder Gegenstand ist zu betrachten:

1) als ein Sein,

2) als ein Geschehen.

Sofern nämlich jedes Datum zu bestimmter Zeit immer als ein irgendwie bestimmtes, resp. bestimmbares vorhanden ist, ist das gegebene ein Sein, dagegen ist es ein Geschehen, sofern es in der Zeit verläuft. Ist nun der Gegenstand ein relativ dauernder, kaum merklich wechselnder, so hat man Mufse, seine Beschaffenheit eingehend zu bestimmen; der Zeitverlauf kommt hier entsprechend wenig in Betracht. Dagegen wird bei einem schnell vorübergehenden Ereignifs das Vor- und Nachher interessanter sein. In jenem Falle bieten sich die Thatsachen mehr als ein Sein, in diesem mehr als ein Geschehen; dennoch ist auch dies Geschehen, und jenes Sein geschieht. Denn einerseits hat auch das Bestehen der Dinge Anfang, Mittel und Ende, andererseits mufs auch im reifsenden Wechsel für jeden bestimmten Zeitpunkt eine bestimmte Beschaffenheit ermittelt werden können.

Aus diesem Sachverhalt ergiebt sich die Aufgabe, jedes Datum sowohl inhaltlich, als auch genetisch zu erklären, d. h. das gegebene zu classificiren nach Sein und Werden. Nennt man nun die Gattung, als das gemeinsame verschiedener Inhalte: — Begriff, dagegen die Gattung, als das gemeinsame verschiedener Vorgänge: — Gesetz, so besteht die Erklärung eines Datums in der Angabe, einerseits der Begriffe, welchen seine inhaltliche Bestimmtheit zu gegebener Zeit, andererseits der Gesetze, welchen seine Entwickelung in der Zeit unterzuordnen ist.

„In der That ist das Gesetz der allgemeine Begriff, unter den sich eine Reihe von gleichartig ablaufenden Naturvorgängen zusammenfassen lassen. Wie wir in dem Begriff ‚Säugethier' alles zusammenfassen, was dem Menschen, dem

Affen, dem Hunde, dem Löwen, dem Hasen, dem Pferde, dem Walfische u. s. w. gemeinsam ist, so fassen wir im Brechungsgesetz zusammen, was wir regelmäfsig wiederkehrend finden, wenn irgend ein Lichtstrahl von irgend einer Farbe, in irgend einer Richtung durch die gemeinsame Grenzfläche zweier durchsichtigen Medien dringt.[1])

§ 54. Hierbei darf nicht vergessen werden, dafs wiederum nur die Voraussetzung von der allgemeinen Geltung des Causalprincips uns berechtigt, diesen Systemen von Gattungen eine über den Kreis der unmittelbaren Beobachtung hinausreichende Bedeutung beizulegen (vgl. § 17 f., 41). Schliefst man z. B. aus der eigenthümlichen Beschaffenheit aufgefundener Knochenreste auf das vormalige Vorhandensein einer gewissen Art von Thieren, — weil gerade jene Knochenbildung ein charakteristisches Merkmal dieser Species ist —; oder aus einer bestimmten Stärke der Lichtbrechung auf die Materie des brechenden Mediums, — weil gerade jenes Verhalten beim Durchgange von Lichtstrahlen diesen Stoff kennzeichnet —, so ist es das Causalprincip, welches solchen Schlüssen Kraft verleiht. Denn man mufs für ihre Gültigkeit voraussetzen, dafs die in den Begriffen und Gesetzen behaupteten Verbindungen von Daten unter den gleichen Bedingungen sich stets und überall vorfinden würden.

In diesem Sinne darf man behaupten, dafs der Versuch, das gegebene unter Gattungen zu ordnen, zusammenfällt mit dem Bemühen, das Causalprincip zur Geltung zu bringen; der Unterschied besteht nur darin, dafs man sich im letzteren Falle auch der Begründung seiner Erkenntnifsansprüche voll bewufst ist.

Eine Ausnahme von dieser Regel bilden allein die reinen Formalwissenschaften. Diese bedürfen zur Rechtfertigung ihrer Behauptungen des Causalprincips deshalb nicht, weil sie lediglich von selbstgeschaffenen Gegenständen handeln und stets durch unmittelbaren Vergleich beweisen können (vgl. § 13).

---

[1]) Vgl. Helmholtz: Populäre Vorträge II, 4. Ueber das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft. 2. Aufl. Braunschweig 1876, p. 189; ferner Physiologische Optik. Leipzig, 1867, p. 454.

Doch sind auch die Formalwissenschaften auf jene Voraussetzung angewiesen, sobald sie ihre Resultate auf die vorgefundenen Objecte anwenden wollen. Denn dafs diese Anwendbarkeit, weil sie bisher durch kein Ereignifs aufgehoben werden konnte, auch weiter fortbestehen wird, darf man nur unter der Bedingung hoffen, dafs man die fernere Geltung des bisher beobachteten Causalzusammenhangs, die Allgemeinheit des Causalprincips voraussetzt.

§ 55. Wenn wir nunmehr versuchen, aus diesen allgemeinen Bestimmungen der „Erklärung" nach Zweck, Mittel und Begründung die besonderen Verpflichtungen herzuleiten, welche für die Erklärung der Transcendenz bestehen, so fällt uns zunächst der Umstand auf, dafs die Transcendenz erklärt werden soll, obwohl sie nicht bewiesen werden kann. Denn gerade im Gegensatze gegen diese Forderung ergab sich aus dem Zwecke der Erkenntnifs das Gesetz der Untrennbarkeit von Beweis und Erklärung (vgl. § 50[6]). Und in der That: Die Erkenntnifs will nicht nur Wahrheit, sondern Einheit, — deshalb ist die Erklärung nothwendig, wo der Beweis möglich; andererseits soll die Erkenntnifs Gegenstände abbilden, und nicht willkürliche Phantasiegebilde schaffen, — deshalb ist die Erklärung zwecklos, wo der Beweis unmöglich ist. Nur die Transcendenz scheint hiervon ausgenommen; denn wir wollen sie erklären, ohne sie doch beweisen zu können.

Allein diese Ausnahme ist in der That nur scheinbar; denn man ändert hier den Gegenstand der Erkenntnifs. Was sich nicht beweisen läfst, ist die Wahrheit der Annahme des transcendenten, dafs nämlich ein solcher Gegenstand besteht, mit dem diese Annahme als sein Abbild übereinstimmt. Demgemäfs wäre es auch völlig zwecklos, das transcendente selbst erklären zu wollen. Denn die Uebersicht über das gegebene läfst sich nicht dadurch erreichen, dafs man in die erklärenden Systeme unbeweisbare Denkverknüpfungen aufnimmt. Ganz anders verhält es sich mit dem Anspruch auf Wahrheit, den man für die Transcendenz erhebt.

Das wirkliche Bestehen dieses Anspruchs läfst sich beweisen, nämlich durch den Hinweis auf die Weltauffassung des Naiven und der Metaphysiker (vgl. § 2 f.). Dieser Anspruch mufs demnach erklärt werden. Dann ist aber Gegenstand der Erkenntnifs nicht mehr das vermeintliche transcendente selbst, sondern der für die Annahme desselben erhobene Wahrheitsanspruch.

Hiermit haben wir bereits die Hälfte dessen geleistet, was wir als Aufgabe einer Erklärung bestimmten (vgl. § 53[1]). Denn die inhaltliche Erklärung der Transcendenz liegt bereits 1) in der Subsumption derselben unter den allgemeineren Begriff eines Wahrheitsanspruches, 2) in der Bestimmung dieses Wahrheitsanspruches in Bezug auf seinen Inhalt (vgl. § 1 f., § 10).

Wir haben also nur noch die genetische Erklärung der Transcendenz zu erbringen, d. h. das Gesetz anzugeben, welches die Bildung dieser Annahme als besonderen Fall unter sich begreift.

2. Ausführung.

§ 56. Wir fragen: Auf welchem Wege ist man dahin gelangt, dem Glauben an transcendente Existenzen, trotz seiner thatsächlichen Werthlosigkeit für Theorie und Praxis, dennoch eine fundamentale Bedeutung in beiden Beziehungen beizulegen?

„Where all is but dream" (d. h. correspondiren unseren Empfindungen keine transcendenten Dinge), „reasoning and arguments are of no use, truth and knowledge nothing." [1]) (‚Ist alles nur ein Traum, so sind Schlüsse und Gründe nutzlos, Wahrheit und Erkenntnifs nichts'.)

„I resolve not to believe my senses" (welche nach Reid die transcendente Existenz der Sinnesobjecte lehren). „But what is the consequence? I break my nose against a post that comes in my way, I step into a dirty kennel, and after

[1]) Vgl. Locke, essay concerning human understanding, IV, 2, 14. W.W. ed. by St. John. London, 1882, II, p. 141; deutsch von Kirchmann. Berlin, Heimann, 1873, II, p. 149.

twenty such wise and rational actions I am taken up and clapped into a mad-house."[1]) („Ich beschliefse meinen Sinnen nicht zu trauen. Aber was ist die Folge davon? Ich breche mir die Nase an einem Pfosten, der mir in den Weg kommt, ich trete in ein schmutziges Loch; und nach zwanzig solchen Handlungen der Weisheit und Vernunft greift man mich auf und steckt mich in ein Tollhaus.)

In erster Linie gilt es festzustellen, welches der zu erklärende Vorgang eigentlich sei. Was ist es, fragen wir, das sich vollzieht, indem wir zum Glauben an das transcendente kommen? In dem Begriffe des transcendenten denken wir das, was existirt, ohne wahrgenommen, vorgestellt oder gedacht zu sein (vgl. § 1 f.). Gegeben sind uns aber lediglich Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken. Wenn wir also diesen eine transcendente Existenz beilegen, so verwechseln wir ein wahrgenommenes, vorgestelltes oder gedachtes mit einem nichtwahrgenommenen, nichtvorgestellten, nichtgedachten. Nun haben wir im Anfange dargelegt, dafs unter der Bezeichnung eines Objects als eines wahrgenommenen, vorgestellten oder gedachten nichts weiteres zu verstehen sei, als dafs dasselbe in gewissen Beziehungen zum Subject stehe (vgl. § 6 f.). Demnach gelangen wir zur Transcendenz, indem wir diese stets gegebenen Beziehungen zum Subject vollständig übersehen[2]).

§ 57. Haben wir somit den zu erklärenden Vorgang deutlich bezeichnet, so ergiebt sich fast von selber das erklärende Gesetz:

Wir übersehen die Subjectivität alles Seins, wie wir auch sonst das geläufige und gewohnte unbeachtet lassen, so lange es nicht die Aufmerksamkeit besonders auf sich zieht.[3])

---

[1]) Vgl. Reid, inquiry into the human mind, VI, 20. W.W. ed. by Hamilton, I, p. 184a.

[2]) Vgl. von Schubert-Soldern: Grundlagen einer Erkenntnifstheorie. Leipzig, 1884; p. 12.

[3]) Das höhere Gesetz zu dieser empirischen Regel findet man bei Lipps, Grundthatsachen des Seelenlebens. Bonn, Cohen u. Sohn. 1883. p. 141.

Wie dem Müller das Geklapper seiner Mühle erst dann nachträglich auffällt, wenn es etwa plötzlich stockt, oder durch anderweitige Umstände sein Interesse erregt, so würden auch jene Bewufstseinsbeziehungen des seienden allen bemerkbar werden, wenn wirklich einmal etwas aufserhalb derselben angetroffen würde. Da dieser Fall jedoch bisher nicht eingetreten ist, so bedarf es schon einer erhöhten Anspannung unserer Aufmerksamkeit, um der verhärteten Gewöhnnng zum Trotz der Stetigkeit der Ichbeziehungen inne zn werden. Gelingt uns dies, so entdecken wir mit Staunen, dafs Sonne und Mond, Himmel und Erde, Geist und Körper nicht sind, aufser entweder als Wahrnehmungen oder als Vorstellungen oder als Begriffe. Meist aber ist das Interesse so ausschliefslich von irgend welchen anderen Beziehungen jener Daten in Anspruch genommen, dafs wir ihre Abhängigkeit vom Subject schlechtweg leugnen, weil wir sie übersehen. „The mind taking no notice of itself is deluded to think it can and does conceive bodies existing unthought of or without the mind, though at the same time they are apprehended by and exist in itself" [1]) (‚Indem der Geist sich selber nicht beachtet, kommt er zu der Täuschung, als könne er so etwas begreifen wie Körper, welche existiren ungedacht oder aufserhalb des Geistes, während dieselben thatsächlich durch ihn selbst aufgefafst werden und in ihm existiren').

An dem Hause, das wir bewohnen, sind uns vor allem wichtig seine Geräumigkeit und Behaglichkeit, seine Einrichtung und seine Lage; dafs es aber ist nur als wirkliche resp. erwartete Wahrnehmung, ist uns im alltäglichen Leben völlig gleichgültig.

Als man auf Grund von Störungen des Uranus den störenden Neptun entdeckte, lag die Bedeutung dieses letzteren nicht darin, dafs er mit Hülfe eines Fernrohrs von einem richtig accommodirten Auge bei geeigneter Beleuchtung wahr-

---

[1]) Vgl. Berkeley: Principles of human knowledge. sectio XXIII. W.W. ed. by Fraser. 1871. I. p. 167; deutsch von Ueberweg. 2. Aufl. Leipzig 1879. p. 33.

zunehmen war, — diese Eigenschaft theilte er mit allen übrigen entfernten Objecten, — sondern dafs er wegen seiner Stellung und Gröfse als Ursache jener Störungen angesehen werden durfte.

Desgleichen wenn man sich bemüht, das psychische durch die Annahme unbewufster Vorgänge, das physische durch atomistische Ergänzungen einem einheitlichen Causalverbande einzufügen, so kommt auch hierbei gar nicht in Betracht, dafs wir es in beiden Fällen mit Vorstellungen resp. Begriffen zu thun haben, welche lediglich für die Durchführung des Causalprincips erdacht sind. Vielmehr dreht sich aller Streit nur darum, ob und wieweit dieselben diesem Zwecke entsprechen.

Nur dadurch gewinnen die alltäglichen und wissenschaftlichen Interessen eine scheinbar so innige Beziehung zu dem Glauben an die transcendente Existenz der Objecte, weil uns deren Abhängigkeit vom Subject so geläufig und dabei so gleichgültig ist, dafs wir sie gar nicht mehr bemerken[1]).

§ 58. Freilich fehlt es auch nicht gänzlich an Veranlassungen, bei welchen wir den immanenten Character des gegebenen bemerken könnten: Wir finden die Farbe, Gröfse und Gestalt der Körper abhängig von ihrer Stellung und Entfernung gegen den eigenen Leib, die sinnlichen Qualitäten bedingt durch den Zustand der Sinnesorgane, — „neben oder nach gewissen Farben, Tönen, Speisen sogar und Gerüchen machen andere einen ungewöhnlichen Eindruck"[2]), derselbe Grad der Temperatur erscheint im Winter warm, im Sommer kalt —, Erinnerungen und Launen zeigen ihren Einflufs auf die wahrgenommene Gegenwart[3]).

„Ein schönes Bild, eine reizende Landschaft erregen meine Gefühle, sie erfassen, ergreifen mich, ich fühle mich bewegt.

---

[1]) Vgl. von Schubert-Soldern: Grundlagen einer Erkenntnifstheorie. Leipzig, 1884. p. 21.

[2]) Vgl. Herbart: Einleitung i. d. Philos. 5. Aufl. Hamburg, 1883 p. 64, § 20.

[3]) Vgl. Hume: Treatise on human nature. Book I, Part IV, sectio II; ed. by Green and Grose. 1882. p. 498.

Da fällt ein Sandkorn in mein Auge, die Landschaft verschwindet unter meinen Thränen, ich schliesse das Auge und sie ist verschwunden. Also bin doch ich es, von dem das Dasein der Landschaft abhängt"[1]).

Aber dieses rückhaltlose Zugeständnifs des modernen Philosophen bleibt dem naiven Bewufstsein lange fremd. Denn ehe die Besinnung auf den eigentlichen Sachverhalt zur Geltung kommen kann, hat man sich längst gewöhnt, die Subjectivität der Objecte zu übersehen. Der Glaube an das transcendente Sein von Ich und Nichtich ist bereits so stark geworden, dafs er durch widersprechende Erfahrungen nicht sogleich beseitigt, sondern nur erschüttert werden kann. Man begnügte sich deshalb vorläufig mit einer Reihe von Vermittlungsversuchen, welche sämmtlich so lange unvollständig waren, als sie noch ein transcendentes, in welcher Form auch immer, stehen liefsen. Es bedurfte eines mehr denn zweitausendjährigen Nachdenkens, um endlich jede Transcendenz als unbegründet zu erkennen.

§ 59. Eine eingehende Darlegung dieses Entwickelungsganges würde aufserhalb unserer Aufgabe fallen (vgl. § 49); doch müssen wir noch einigen falschen Erklärungen für die Entstehung der Transcendenz entgegentreten, welche sich häufig im Anschlufs an derartige Schilderungen finden.

Es gehen nämlich neben der Bildung jenes Glaubens an das transcendente andere psychische Processe einher, welche mehr oder weniger eng damit verschmelzen. Nun begegnet man nicht selten dem Irrthum, dafs die Analyse dieser begleitenden Vorgänge für eine Erklärung der Transcendenz gehalten wird.

So setzt J. St. Mill im 11ten Capitel seiner „Examination of Sir W. Hamilton's philosophy" vortrefflich auseinander, wie die Mannigfaltigkeit des erfahrenen allmählich ihr kategoriales Gepräge erhält:

---

[1]) Vgl. von Schubert-Soldern: Grundlagen einer Erkenntnifstheorie. Leipzig, 1884. p. 22.

Die regelmäfsige Abfolge unserer Wahrnehmungen bringt es mit sich, dafs auch die entsprechenden Vorstellungen in enge Verbindung gerathen. So geschieht es, dafs ein Glied einer häufig wiederholten Reihe, wenn es zur Wahrnehmung gelangt, die anderen Glieder als Vorstellungen ins Bewufstsein ruft. Auf associativem Wege entsteht die Erwartung, dafs auch sie zur Wahrnehmung gelangen werden. Da nun eine solche Gruppe erwarteter Wahrnehmungen von jeder einzelnen der entsprechenden wirklichen Wahrnehmungen herbeigerufen wird, so dauert jene fort, während diese wechseln, — jene Wahrnehmungsmöglichkeit (vgl. § 25) erscheint als die beharrende Unterlage, das substratum, der wirklichen Wahrnehmungen [1]).

Diese Unterscheidung wird begünstigt durch die Sprache. Denn die Gruppe, als ganze, erhält ihren eigenen Namen, der sie von den einzelnen Wahrnehmungselementen scharf abhebt. Nun betrachten wir leicht verschiedene Namen für dieselbe Sache als Namen verschiedener Dinge. Statt dessen eingedenk zu sein, dafs der Name der Gruppe nichts bezeichnet als den Zusammenhang der einzelnen Wahrnehmungen gegenüber diesen selbst, fallen wir der Täuschung anheim, als stände jener Name für ein von der wirklichen Wahrnehmung völlig unabhängiges Ding. [2])

Diese Selbständigkeit der Wahrnehmungsmöglichkeiten steigert sich, indem wir uns gewöhnen, auch jede neue Wahrnehmung im voraus auf eine dazugehörige Gruppe von Erwartungen zu beziehen. Denn dadurch treten die letzteren zu ihren wahrgenommenen Elementen in ein Verhältnifs ähnlich demjenigen, welches die Ursache zu ihren Wirkungen einnimmt [3]) (vgl. § 18).

Bedenkt man endlich, dafs die Durchführung des Causal-

---

[1]) Mill, J. St.: Examination of Sir W. Hamiltons philosophy. 5th. edition. London, 1878. p. 228 f.

[2]) ibidem, p. 229.

[3]) ibidem, p. 231.

princips uns nöthigt, jene Wahrnehmnngsmöglichkeiten auch unter einander in causale Beziehungen zu setzen,[1] ferner dafs andere denkende Wesen in Bezng auf die möglichen Wahrnehmungen mit nns selbst übereinstimmen, so sehr sie auch in den wirklichen von uns abweichen mögen,[2] so hat man eine genügende Erklärung für die Thatsache, dafs die einzelnen Gruppen von Erwartnngen sich zn Snbstanzen verdichten, nnd als die eigentlichen Realitäten (the very realities[3]) den wirklichen Wahrnehmungen als ihren Accidenzen, gegenübertreten.

Gegen diese Entwickelung ist an sich nichts einznwenden. Aber ist dadurch die Transcendenz erklärt? Mill erhebt diesen Anspruch. Denn er giebt diesem Capitel die Ueberschrift: „Psychological theory of the belief in an external world" (‚Psychologische Theorie des Glaubens an eine äufsere Welt'). „External" aber bedeutet für ihn nicht etwa nur das räumlich aufserhalb des eigenen Leibes gegebene, sondern das transcendente. Dies ergiebt sich deutlich aus seiner Fragestellung auf Seite 227: „What is it, which leads us to say, that the objects we perceive are external to us, and not a part of our own thoughts?" (‚Wie kommen wir zu der Behauptung, dafs die Objecte unserer Erfahrung aufser nns existiren und nicht als ein Bestandtheil nnseres eigenen Denkens?') Diesen Glauben an ein transcendentes Sein hat aber Mill thatsächlich nicht erklärt. Denn jene Substanzen bleiben doch, trotz ihrer Abtrennnng von den wirklichen Wahrnehmungen, immerhin gedacht (conceived, vgl. Mill, p. 231); das transcendente aber ist seinem Begriffe nach nichtgedacht. Um die Transcendenz der Substanzen zu erklären, hätte Mill zeigen müssen, wie wir dazu kommen, die thätsächlich gedachten Substanzen für nichtgedachte zu halten. Hierfür aber giebt es

[1]) ibidem, p. 230.
[2]) ibidem, p. 232.
[3]) ibidem, p. 231.

keine andere Erklärung als diejenige, welche wir oben gegeben haben (vgl. § 57 f.).

Wir läugnen keinesweges, dafs thatsächlich im psychischen Leben die Ausbildung des kategorialen Schemas mit der Entstehung des transcendenten Glaubens Hand in Hand gehe. Darum darf man doch diese beiden Processe nicht verwechseln.

§ 60. Der gleiche Vorwurf trifft Vaihinger, welcher die Mill'schen Gedanken auch für die weitere Ableitung der metaphysischen Systeme verwerthet[1]). Vaihinger weist nach, dafs dasselbe Streben nach dem „dauernden, identischen und wirksamen", welches „aus den flüchtigen, momentanen Empfindungen uns den bleibenden Grund und wirkenden Kern in Form von Substanzen herausschälen" lasse, zu immer höheren Stufen der Abstraction und schliefslich zum reinen Nichts hinaufführe.

Bei aller Anerkennung, welche wir der consequenten Durchführung dieses Gedankens zollen, müssen wir doch den Anspruch zurückweisen, als sei dadurch die Transcendenz erklärt.[2]) Denn zu diesem Zwecke hat man nicht nur zu zeigen, weshalb man abstrahirt, oder auch wovon man abstrahirt, sondern weshalb man vergifst, dafs man abstrahirt.

Gewifs thut man der Metaphysik Unrecht, wenn man behauptet, dafs sie nichts weiter sei als eine Reihe verfehlter Versuche, jene ursprüngliche Vernachlässigung der Bewufstseinsbeziehungen mit den widersprechenden Erfahrungen in Einklang zu setzen (vgl. § 58[3]). Gewifs sind hier noch andere Motive, andere Zwecke wirksam. In dieser Beziehung befinden wir uns in Uebereinstimmung nicht nur mit Vaihinger, sondern mit allen, welche diesem Gegenstande eine genauere Beachtung schenkten, mit Hegel, Comte, Trendelenburg, Laas, Avenarius,[3]) Siebeck.[4]) Demungeachtet hat doch selbst

[1]) Vgl. Vaihinger: Das Entwickelungsgesetz der Vorstellungen über das Reale. Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie. II, 1878.

[2]) Vgl. ibidem p. 302 f., 421 und 436.

[3]) Vgl. ibidem p. 303.

[4]) Vgl. Siebeck: Die metaphysischen Systeme in ihrem gemeinsamen Verhältnisse zur Erfahrung; Vierteljschr. f. w. Ph. II (1878). p. 176.

die gründlichste Erörterung, soweit sie nur diese *anderen* Momente berücksichtigt, nicht das Recht, sich überdies noch für eine Erklärung der *Transcendenz* auszugeben.

Der transcendente Glaube in allen metaphysischen Systemen, *soweit demselben theoretische oder praktische Bedeutung beigemessen wird*, ist auf keine andere Weise zu erklären, als durch jene aller Erinnerung voraufgehende Gewöhnung, die stets gegebenen Bewufstseinsbeziehungen zu übersehen (vgl. § 57f.).

§ 61. Diese Behauptung müssen wir zum Schlufs noch gegen *Hume* vertheidigen.

Hume's Behandlung dieser Angelegenheit zeichnet sich vor derjenigen eines *Mill* und *Vaihinger* dadurch aus, dafs jener genau weifs, welches der Gegenstand der beabsichtigten Erklärung ist. Indem er die Unmöglichkeit zugesteht, Beweise zu erbringen, für die Wahrheit der Transcendenz, stellt er sich das Problem ihrer Entstehung.[1] Die Frage: „What causes induce us to believe in the existence of body?" (‚Was veranlafst uns, an die Existenz der Körper zu glauben?') zerfällt ihm in die beiden Theilfragen:

1) „Why we attribute a continu'd existence to objects, even when they are not present to the senses?" (‚Warum schreiben wir den Objecten eine über ihre sinnliche Gegenwart *fortdauernde* Existenz zu?')
2) „Why we suppose them to have an existence distinct from the mind and perception?" (‚Warum nehmen wir an, dafs sie eine von dem percipirenden Geiste *verschiedene* Existenz besitzen?')[2]

Die Beantwortung derselben ist das Ziel, welches er vom Beginne bis zum Abschlufs seiner Untersuchung fest im Auge behält, doch seine Art der Ausführung dieses Vorhabens können wir nicht gutheifsen.

[1] Vgl. *Hume*, treatise on human nature. I, 4, 2. W.W. ed. by Green and Grose. London, 1882, p. 478.

[2] Vgl. ibidem p. 478 f.

Hume stellt zunächst Beständigkeit (constancy) und Zusammenhang (coherence) als die beiden Kennzeichen derjenigen Perceptionen auf, welchen wir eine transcendente Existenz beilegen.[1]) Er fragt, auf welche Weise diese Eigenschaften der Objecte uns zn einer so seltsamen Meinung über ihre Existenz bewegen können.[2])

Was zunächst den Zusammenhang unserer Perceptionen anlangt, so bemerkt Hume mit vollem Recht, dafs derselbe nicht von vorn herein gegeben sei, sondern erst mittels causaler Ergänzungen zu Stande komme[3]) (vgl. § 17—21):

> Ich mufs annehmen, dafs die Objecte unabhängig von der Perception fortdauern, sonst verlieren sie in hohem Mafse die Regelmäfsigkeit ihrer Wirkung. Hierdurch werde ich dann naturgemäfs dazu geführt, die Welt als eine reale und danernde aufzufassen, welche ihre Existenz bewahrt, auch wenn sie nicht mehr von mir percipirt wird. Aber dieser Schlufs aus dem Zusammenhange und der häufigen Verbindung der Perceptionen auf die Fortdauer ihrer Existenz kann nicht von derselben Natur sein mit den Schlüssen betreffend die Ursachen und Wirkungen. Denn diese letzteren beruhen auf der Gewöhnung, was bei jenen unmöglich angenommen werden kann. Indem wir nämlich aus dem Zusammenhange unserer Perceptionen die Fortdauer ihrer Existenz ableiten, legen wir denselben eine gröfsere Regelmäfsigkeit bei, als wir thatsächlich an ihnen beobachten. Ein solches Hinausgehen über das thatsächlich percipirte ist aber aus der Gewöhnung nicht zu erklären. Denn Gewöhnung kann nur die Wirkung wiederholter Perceptionen sein[4]).

Deshalb beruft sich Hume auf die Fähigkeit der Einbildungskraft, eine angefangene Gedankenreihe, unabhängig von der Erfahrung, fortzusetzen:

---

[1]) Vgl. ibidem p. 484 f.
[2]) Vgl. ibidem p. 485.
[3]) Vgl. ibidem p. 485 f.
[4]) Vgl. ibidem p. 487.

Wie wir durch die Betrachtung und gegenseitige Verbesserung verschiedener mangelhafter Verhältnisse von Gleichheit zu dem Idealbegriffe absoluter Gleichheit aufsteigen, so führt uns die Beobachtung des unvollkommenen Zusammenhanges unserer Perceptionen zu dem Begriffe einer vollendeten Regelmäfsigkeit. Diese suchen wir den Objecten annäherungsweise zu ertheilen durch die Annahme ihrer fortdauernden Existenz [1]).

Doch aus dem Zusammenhange unserer Perceptionen allein meint Hume die Entstehung der Transcendenz nicht hinreichend erklärt zu haben. Er nimmt deshalb noch die Beständigkeit zu Hilfe, das zweite Kennzeichen der transcendenten Dinge [2]):

Wenn wir uns gewöhnt haben, eine Beständigkeit an unseren Eindrücken zu beobachten, indem wir dieselben in gewissen Zwischenräumen mit den gleichen Theilen und in der gleichen Ordnung wiederkehrend finden, wie die Sonne und den Ocean, so pflegen wir diese unterbrochenen Perceptionen nicht als verschiedene zu betrachten (was sie doch thatsächlich sind), sondern als individuell dieselben, wegen ihrer Aehnlichkeit [3]). Denn die Aehnlichkeit verhindet die unterbrochenen Perceptionen durch eine feste Beziehung, und bietet dem Geiste einen leichten Uebergang von der einen zur anderen [4]). Dadurch wird derselbe fast in denselben Zustand versetzt, als wenn er eine beharrende und ununterbrochene Perception betrachtete und zu der Verwechslung dieser beiden Fälle verleitet [5]). Aber obwohl die genaue Aehnlichkeit unserer Perceptionen uns dazu bringt, ihnen Identität zuzuschreiben, so bemerken wir doch andererseits die thatsächliche Abgerissenheit derselben [6]). Diesen Widerspruch beseitigen wir, indem wir den unterbrochenen

[1]) Vgl. ibidem p. 487 f.
[2]) Vgl. ibidem p. 488.
[3]) Vgl. ibidem p. 488.
[4]) Vgl. ibidem p. 493.
[5]) Vgl. ibidem p. 491.
[6]) Vgl. ibidem p. 493.

Erscheinungen eine dauernde Existenz andichten, welche sie verhindet[1]). Dies Dichten wird zum Glauben, da es durch seine enge Beziehung zu sehr lehhaften Eindrücken selhst eine grofse Lehhaftigkeit annimmt[2]). Da wir aber weiterhin bemerken, dafs auch jene Annahme einer dauernden Existenz unserer Perceptionen mit der Erfahrung in Widerspruch stehe, so machen wir einen Unterschied zwischen Perceptionen und Objecten[3]). Jene halten wir entsprechend der Erfahrung für unterhrochen vergänglich und verschieden; diese dagegen für ununterbrochen, dauernd und identisch.[4])

§ 62. Wie diese Erklärung selhst, so zerfällt auch unsere Kritik derselben in zwei Theile:

Der Zusammenhang unserer Perceptionen soll bei der Bildung der Transcendenz in der Art mitwirken, dafs wir zunächst aus der beohachteten unvollkommenen Regelmäfsigkeit den Begriff der absoluten Regelmäfsigkeit gewinnen. Dann ist nach Hume die transcendente Setzung unserer Perceptionen das Mittel, durch welches wir jenem Ideale mehr Anwendung auf das gegehene verschaffen, als es ohnedies besitzen würde. In dieser Erklärung Humes erkennen wir den Beweis Volkelts wieder, welcher die Annahme von transcendenten Existenzen auf die Nothwendigkeit von Ergänzungen für den inneren Causalzusammenhang des unmittelhar gegehenen zu stützen suchte (vgl. § 23). Als Beweis durften wir diesen Grund nicht anerkennen, weil die transcendente Setzung der causalen Ergänzungen für die Durchführung des Causalprincips nichts leisten konnte. Ehenso wenig darf man denselben als Erklärung zulassen. Denn alle jene Ergänzungen sind doch thatsächlich vorgestellt resp. gedacht, d. h. sie kommen zu Stande durch Processe der Ideenassociation, entweder rein instinctiv, oder unter dem leitenden Einflufs bewufster Erkenntnifszwecke (vgl. § 6, 50).

[1]) Vgl. ibidem p. 494.
[2]) Vgl. ibidem p. 497.
[3]) Vgl. ibidem p. 498.
[4]) Vgl. ibidem p. 499.

Durch den bloſsen Hinweis auf diese immanenten Vorkommnisse ist die Transcendenz nicht zu erklären. Die Entstehung der letzteren wird erst begreiflich, wenn man bedenkt, daſs uns diese causalen Ergänzungen in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle nicht interessiren mit Rücksicht auf ihre Beziehungen zum Ich, sondern in anderen Beziehungen, daher wir denn jene schlieſslich ganz vergessen (vgl. § 57 f.). Dieser wesentliche Zusatz fehlt in der Humeschen Erklärung.

Zweitens: Wenn Hume behauptet, daſs die Beständigkeit, d. h. die genaue Aehnlichkeit unterbrochener Perceptionen uns verleite, dieselben mit identischen Objecten zu verwechseln, so halten wir dies für eine psychologische Unmöglichkeit. Denn der Unterschied, ob ich dasselbe Object dauernd oder in Unterbrechungen beobachte, ist ein so augenfälliger und offenkundiger, hat eine so enge Beziehung zu meinen Interessen, stellt einen so wichtigen Factor für alle Berechnungen des practischen Lebens, daſs jede Verwechslung des einen mit dem anderen ausgeschlossen ist. Der Aufgang der Sonne bringt uns die Arbeit, ihr Untergang die Ruhe; die Schaaren Xenophons jubelten bei dem heiſsersehnten Anblick des Meeres, und schon das unmündige Kind schreit, wenn seine Mutter fortgeht. Die Bewuſstseinsbeziehungen der Objecte können wir übersehen, weil und so lange sie uns nicht interessiren, aber die Identität und Abgerissenheit unserer Perceptionen können wir nicht verwechseln, indem wir uns in Leid und Lust, in Thun und Lassen von diesem Unterschiede abhängig wissen. Ist aber dies Versehen unmöglich, so ist auch die Erklärung der Transcendenz hinfällig, so weit sie auf der Voraussetzung desselben beruht.

Wenn nun jeder der beiden Bestandtheile der Hume'schen Erklärung einigen Werth hätte, wenn auch nur geringen, so ergäbe ihre Vereinigung die Summe beider Werthe; da aber jeder einzeln gar nichts leistet, so vermögen sie sich auch gegenseitig nicht zu stützen.

C. Schlufs.

Zugeständnisse an die Transcendenz.

§ 63. Wir haben nunmehr unsere Aufgabe insofern erfüllt, als wir einerseits die Zurückweisung, andererseits die Erklärung der Transcendenz erbracht haben. Indem wir die Einsicht in die Unbeweisbarkeit der Transcendenz (vgl. § 23—39) mit der Erwägung verbanden, dafs dieselbe auch als eine nothwendige Voraussetzung für unser Denken und Handeln nicht gefordert werde (vgl. § 40—48), gelangten wir zu der Erkenntnifs, dafs der theoretische und praktische Werth, welchen man dieser Annahme gemeinhin beilegt (vgl. § 56), nur ein vermeintlicher sei. Andererseits haben wir uns bemüht, das psychologische Gesetz aufzuzeigen, nach welchem dieser Irrthum unter den gegebenen Umständen nothwendig sich bilden mufste (vgl. § 57 ff.).

Es liegt nahe, an dieser Stelle abzuschliefsen mit dem Vorsatze, dem transcendenten Glauben überall entgegenzutreten, wo er sich findet. Denn wie natürlich und begreiflich die Entstehung desselben immer sein möge, so wird doch dadurch an seiner Zwecklosigkeit nichts geändert. Das zwecklose aber ist zweckwidrig, denn es hindert durch sein blofses Bestehen das zweckmäfsige.

Aber ehe wir die Transcendenz völlig preisgeben, müssen wir den Leser noch auf eine Consequenz hinweisen, die sich aus der voraufgehenden Deduction ergiebt, und welche vielleicht den einen oder den anderen zu einer milderen Beurtheilung jener Annahme veranlassen wird. Diese Consequenz ist der Solipsismus, eine Lehre, welche sich bezieht auf das Verhältnifs der Existenz des eigenen Ich zu der Existenz des fremden Ich.

Drei Fragen sind es, welche wir in dieser Hinsicht zu beantworten haben:

1) Was verstehen wir unter „Solipsismus“? Genauer: Welche Ansicht über das Verhältnifs der Existenz des eigenen Ich zu der Existenz des fremden Ich bezeichnen wir als Solipsismus?
2) Auf welchem Wege ergiebt sich diese Lehre als eine nothwendige Folgerung aus der voraufgehenden Argumentation?
3) Welche Eigenthümlichkeiten dieser Lehre berechtigen uns, derselben den Namen „Solipsismus“ zu geben?

§ 64. 1. Um jener ersten Forderung gerecht zu werden, müssen wir zunächst das gegenseitige Verhältnifs der Begriffe des eigenen und des fremden Ich bestimmen. Für die Ausführung dieser Absicht ebenso wie für alle anderen Begriffsanalysen bietet uns die Sprache den nothwendigen Rückhalt. Um herauszufinden, was wir denken, indem wir dem eigenen Ich ein fremdes gegenüberstellen, müssen wir auf die Bedingungen achten, unter welchen wir von jenem Gegensatze sprechen.

Auf dieser Basis scheint sich zunächst die folgende Methode zu empfehlen: Aus der ganzen Fülle des erfahrenen und erfahrbaren scheiden wir erst alles dasjenige aus, was man zum fremden Ich zu rechnen pflegt, dann weiter aus dem Rest all das, was wir dem eigenen Selbst zuschreiben. Wenn wir dann umgekehrt erst dies, dann jenes wieder hinzuthun, so müfsten wir schliefslich die Grenze kennen, welche das Gebiet des einen von dem des anderen trennt.

Allein so einfach und sicher dies Verfahren der vereinigten Subtraction und Addition auch scheinen möge, so vermag es doch nicht, uns zum Ziele zu führen. Denn sobald wir in der angegebenen Weise das fremde Ich eliminiren wollten, würden wir eben damit das eigene Ich preisgeben müssen. Es würde sich zeigen, dafs wir von einem eigenen Ich nur sprechen können im Gegensatze zu einem fremden, so dafs mit diesem stets auch jenes aufgehoben wird.

Wir müssen also die beiden Begriffe gemeinsam analysiren, da sie eine Trennung nicht gestatten:

Wenn ich mit einem Freunde zusammen eine schöne Landschaft bewundere, so nenne ich diese Landschaft meine Wahrnehmung, sofern sie gegeben ist in gewissen Beziehungen zum eigenen Leibe und zum eigenen Reproductions- und Gefühlsleben (vgl. § 6); dagegen nenne ich eben diese Landschaft seine Wahrnehmung, sofern ich sie in den gleichen Beziehungen denke zu seinem Leibe und zu seinem Reproductions- und Gefühlsleben. Allein was bedeutet das: Seine Erinnerung und seine Lust im Gegensatze zu der meinigen? Diese Frage kann erst beantwortet werden nach der anderen: Was bedeutet sein Leib im Gegensatze zu dem meinigen?

Vier Kennzeichen sind es, welche den eigenen Leib von dem fremden Leibe so gut wie von allen anderen Sinnesobjecten unterscheiden lassen, nämlich

1) seine centrale Stellung im wahrgenommenen Raume,
2) seine Doppelseitigkeit für die Tastempfindung,
3) seine conditionale Beziehung zum sinnlich wahrgenommenen (vgl. § 6),
4) seine directe Abhängigkeit von psychischen Daten, vornehmlich dem Fühlen und Wollen.[1]

Dagegen sind fremde Leiber solche Empfindungscomplexe, welche dem soeben charakterisirten Zusammenhange von Daten in der sinnenfälligen Beschaffenheit, in der Gestalt und in der Art, sich zu bewegen und zu verändern, ähnlich sind.

Auf dieser Grundlage läfst sich das fremde Reproductions- und Gefühlsleben als dasjenige bestimmen, welches gedacht wird im Anschlufs an die Wahrnehmung des fremden Leibes; dagegen sprechen wir von eigener Lust und eigener Erinnerung, sofern uns solche Daten ohne diese Vermittelung gegeben sind.

---

[1]) Vgl. A. v. Leclair. Beiträge zu einer monistischen Erkenntnifstheorie. Breslau, 1882. p. 38 ff.

Wenn ich also eine Landschaft meine Wahrnehmung nenne, so betone ich nur die Beziehungen derselben zum eigenen Leibe und zu demjenigen Reproductions- und Gefühlsleben, welches ich ohne die Vermittelung eines fremden Leibes erfahre. Dagegen ist die Landschaft eine Wahrnehmung meines Freundes, sofern ich sie in den gleichen Beziehungen denke

1) direct zum Leibe meines Freundes,
2) zu derjenigen Reproductions- und Gefühlswelt, welche ich im Anschlufs an die Wahrnehmung dieses Leibes vorstelle.

Wir erhalten also als vorläufiges Resultat, dafs die Unterscheidung dessen, was zum eigenen Ich und dessen, was zum fremden Ich gehört, danach sich richtet, ob etwas ohne die Vermittelung des fremden Leibes erfahren, oder im Anschlufs daran gedacht wird. Der Begriff des eigenen Ich ist negativ; denn er bezeichnet nur das Fehlen derjenigen eigenthümlichen Vermittelung, welche das im fremden Ich gedachte charakterisirt.

§ 65. Dieser Prozefs der Vermittelung hat aber nicht nur psychologische, sondern auch logische Bedeutung. Freilich geschieht es in Folge der associativen Verkettung unserer Vorstelluugen, dafs wir bei der Wahrnehmung des fremden Leibes und seiner Bewegungen das eigene Selbst gewissermafsen in der Vorstellung verdoppeln; aber dies Verfahren ist auch nothwendig für die Durchführung des Causalprincips. Ich mufs jene Vorstellungen fremder Erlebnisse zwischen die Wahrnehmungen des fremden Leibes einschieben, falls ich diejenigen causalen Beziehungen, welche ich am eigenen Leibe unmittelbar beobachte, auch für den fremden Leib zur Geltung bringen will. Ich mufs annehmen, dafs mein Freund die Landschaft wahrnimmt wie ich selbst, und sich an ihrer Schönheit freut, weil ich an seinem Auge diejenige Beschaffenheit und Richtung, in seinem Antlitz denjenigen Ausdruck aufmerksamer Bewunderung bemerke und aus seinem Munde solche Worte höre, welche mir aus meiner eigenen Erfahrung als die Wirkungen resp. die Bedingungen jener Erlebnisse bekannt sind (vgl. § 18).

In dieser Hinsicht ist das fremde Ich eine nothwendige Hülfsvorstellung gleich den Atomen und den unbewufsten Vorgängen (vgl. § 57[6]). Denn wie bei jenen müssen wir auch hier principiell darauf verzichten, das, was wir als causale Ergänzung hinzudenken, jemals in der unmittelbaren Erfahrung anzutreffen. Wäre das fremde Ich einmal gegeben, ohne jene Vermittlung durch den fremden Leib, direct in den Beziehungen, in welchen es für den Causalzusammenhang gefordert wird, so wäre es eben nicht mehr fremdes Ich, sondern eigenes. Denn das fremde Ich ist seinem Begriffe nach ein mittelbar gegebenes, nämlich das zur Wahrnehmung des fremden Leibes hinzugedachte.

Diese Behauptung mögen uns zwei complicirtere Fälle bestätigen: Ich rechne selbst mein eigenes Ich zum fremden Ich, sobald ich es denke vermittelt durch die Wahrnehmung des fremden Leibes. In diesen Beziehungen bin ich selbst eine Vorstellung meines Freundes, ebenso wie die Landschaft seine Wahrnehmung war (vgl. § 64). Umgekehrt bezeichne ich ein fremdes Ich *B* als meine Vorstellung, um anzudeuten, dafs ich es denke in einfacher Vermittelung, lediglich durch den fremden Leib *B*, nicht aber in doppelter Vermittelung, nämlich aufser durch *B* noch durch einen zweiten fremden Leib *C*. Mein Freund *B* ist meine Vorstellung, und nicht die Vorstellung meines Freundes *C*, sofern ich *B* denke lediglich gemäfs den Wahrnehmungen, welche ich selbst am Leibe *B* gemacht habe, und nicht gemäfs den Wahrnehmungen, welche nach meiner Annahme *C* an dem Leibe von *B* gemacht hat.

Haben wir somit in der Denkvermittelung durch den wahrgenommenen fremden Leib das entscheidende Kennzeichen des fremden Ich gefunden, so läfst sich die Lehre des Solipsismus kurz dahin bestimmen, dafs er dieses Kennzeichen des fremden Ich zur Bedingung seiner Existenz erhebt, d. h. dafs er dem fremden Ich keine weitere Existenz einräumt, als diejenige eines Zusammenhangs von associirten Vorstellungen, welche als causale Ergänzungen des am fremden Leibe wahrgenommenen nothwendig sind.

2. Diese Lehre mufs durchaus als eine Consequenz der vor- § 66. aufgegangenen Argumentation anerkannt werden. Denn gegeben ist das fremde Ich doch immer nur als associirte Vorstellung, resp. nothwendige Causalergänzung. Wollten wir also demselben noch irgend eine weitere Existenz zuschreiben, so würden wir eine Transcendenz begehen, welche sich durch Beweis für diesen Fall eben so wenig würde rechtfertigen lassen, als für eine andere Hülfsvorstellung, oder für irgend eine causale Ergänzung überhaupt (vgl. § 23 ff.). Auch auf den Rang einer für Theorie und Praxis unentbehrlichen Vorannahme hat die Transcendenz des fremden Ich nicht den geringsten Anspruch (vgl. § 40—48). Denn ob das fremde Ich, als ein nie-gegebenes, existirt, ist für die Erkenntnifs, als die einheitliche Abbildung des gegebenen (vgl. § 50) völlig gleichgültig.

An dieser Stelle wendet Volkelt ein, dafs in dem Anspruche eines Urtheils auf Allgemeingültigkeit die „transsubjective Existenz einer unbestimmten Vielheit erkennender Subjecte implicite mitgesetzt"[1] sei. Allein da sich der Einflufs des fremden Ich auf das eigene Wohl, als eine causale Beziehung, nicht ändert, wenn man jenem die transcendente Existenz versagt (vgl. § 24 ff.), so wird auch mein Interesse an den fremden Subjecten, soweit es letztlich auf dem Egoismus beruht, durch die Einsicht in deren Immanenz nicht leiden. Demnach behält das zustimmende oder ablehnende Verhalten des fremden Ich gegenüber dem eigenen Urtheil seine volle Bedeutung auch für den Philosophen der Immanenz. Denn die fremde Hülfe, die ihm in jenem Falle gewährt, in diesem verweigert wird, hat für seine Bestrebungen den gleichen Werth, als wenn er die fremden Subjecte transcendent setzte (vgl. § 48).

3. Diese Lehre verdient den Namen Solipsismus deshalb, § 67. weil sie der Existenz des eigenen Selbst allein einen doppelten Vorzug vor aller fremden Existenz verleiht.

Denn erstens kann nur das unmittelbar gegebene eigene

[1] Vgl. Volkelt, Erfahrung und Denken, 1886, p. 144 f.

Ich als Wahrnehmung auftreten, während alles fremde Ich durch den ihm eigenthümlichen Procefs der Vermittelung zur Vorstellung verblafst. Wenn also diesem keine weitere Existenz zukommt, so werden nur diejenigen Farben, Töne, Freuden, Schmerzen wahrgenommen, die ich sehe, höre oder fühle, — aufserdem wird in der ganzen Welt nichts wirklich wahrgenommen [2]).

Zweitens tritt das fremde Ich — als Vorstellung, vermittelt durch den fremden Leib als Wahrnehmung, — in Abhängigkeit vom eigenen Ich.

Denn der fremde Leib ist Wahrnehmung, nur sofern er in gewissen Beziehungen steht zum eigenen Leibe und zum eigenen Reproductions- und Gefühlsleben (vgl. § 6). Wenn aber diese Beziehungen zum eigenen Leibe den fremden Leib, als Wahrnehmung, bedingen, so bedingen sie auch das, durch den fremden Leib als Wahrnehmung vermittelte, fremde Ich.

Ferner: Selbst wenn der fremde Leib, als Wahrnehmung, gegeben wäre, so würde doch nicht im Anschlufs daran das fremde Ich, als associirte Vorstellung, zu Stande kommen, wenn nicht zuvor am eigenen Leibe mannigfache Erfahrungen gemacht wären, die jene Associationsprocesse ihrer Entstehung und Art nach bedingen.

Endlich ist das fremde Ich, als causale Ergänzung, nothwendig nur mit Rücksicht auf den Zweck der Durchführung des Causalprincips. Dieser Zweck aber ist mein Zweck; denn er ist gegeben unvermittelt durch die Wahrnehmung des fremden Leibes. Der fremde Leib, als Wahrnehmung, ist nur eines von den Objecten, an welchen jener Zweck verwirklicht werden soll.

So ist das fremde Ich — als Vorstellung, vermittelt durch den fremden Leib, als Wahrnehmung, — abhängig von gewissen Beziehungen zum eigenen Leibe, zur eigenen Reproduction und zum eigenen Gefühl und Begehren, d. h. ab-

---

[2]) Vgl. v. Leclair: Beiträge zu einer monistischen Erkenntnifstheorie. Breslau, 1882, p. 41 ff.



hängig vom eigenen Ich. In diesem Sinne darf ich sagen: Alles, auch das fremde Ich ist mein perceptum (vgl. § 5—7), — in diesem Sinne ist das eigene Ich das allumfassende[1] (vgl. § 36[2]).

Es hilft nichts, hiergegen einzuwenden, dafs doch auch umgekehrt das eigene Selbst vom fremden abhängig sei. Allerdings ist mein Leib durch Zeugung entstanden, ich selbst würde jetzt nicht leben, wenn nicht meine Vorfahren vorher gelebt hätten, auch in Bezug auf meine geistige Ausbildung mufs ich den vorwiegenden Einflufs des fremden Ich anerkennen. Dennoch darf man hieraus nicht die Gleichberechtigung[2] des fremden Ich mit dem eigenen ableiten. Denn alle diese causalen Beziehungen des fremden Ich zum eigenen bestehen doch nur, sofern ich sie zum Zwecke der Durchführung des Causalprincips ergänzend hinzndenke. Das fremde Ich bleibt auch als Bedingung des eigenen causale Ergänzung zum eigenen, und als solche mein perceptum, in dem oben angegebenen Sinne.

Anch den Einwand müssen wir zurückweisen, dafs ein allumfassendes Ich nicht eigenes genannt werden dürfe. Man beruft sich von dieser Seite nämlich darauf, dafs der Begriff des eigenen Ich seine Bedeutung finde nur im Gegensatze zum fremden Ich (vgl. § 64): „Ein allumfassendes Ich sei aber gegensatzlos, denn aller Gegensatz liege in ihm, nicht aufser ihm.“[3] Allein man kann ein ganzes denken, im Gegensatz nicht nur zu einem zweiten ganzen, sondern anch zu seinen Theilen. Wir dürfen also auch ein allumfassendes Ich als eigenes bezeichnen, sofern wir es dem darin enthaltenen fremden Ich gegenüberstellen.[4]

Demnach bleibt der Solipsismus eine unvermeidliche Consequenz unserer Argumentation.

---

[1]) Vgl. v. Schubert-Soldern: Ueber Transcendenz des Objects und Subjects. Leipzig 1882, p. 89; Grundlagen einer Erkenntnifstheorie, Leipzig 1884, p. 80.

[2]) Vgl. v. Schubert-S.: Ueb. Transc. d. O. u. S., p. 86; Grundl. p. 81.

[3]) Vgl. v. Schubert-Soldern, Grundlagen, p. 85.

[4]) Vgl. v. Schubert-S., Transcendenz, p. 89.

§ 68. Dem Naiven, dessen transcendenter Glaube fest steht, erscheint ein solcher Gedanke lächerlich, dagegen dem skeptisch erschütterten Denker unheimlich. Um dieser Folgerung willen wurde Reid aus einem Anhänger Berkeleys zu dessen Gegner [1]. Er ruft entrüstet und entsetzt zugleich:

„Ideas are my only companions! Cold company, indeed! every social affection freezes at the thought." (‚Vorstellungen sind meine einzigen Gefährten! Fürwahr, eine kalte Gesellschaft! Jede Regung des Herzens erstarrt bei diesem Gedanken.') [2]

Ein ähnliches Grauen wird mancher empfinden, dem auf den Pfaden seines Denkens jene Lehre gespensterhaft entgegentritt, und wir verargen es keinem, wenn er davor zurückbebt. Denn obwohl die Transcendenz des fremden Ich logisch (vgl. § 36 [2]) ebensowenig zu rechtfertigen ist als irgend eine andere Transcendenz, so sträubt sich das Gemüth doch heftig gegen den Gedanken, auf der Welt allein zu sein (vgl. § 67). Von derselben Seite finden wir auf religiösem Gebiete die Transcendenz Gottes begünstigt, dessen blofs gedachte Existenz wohl schwerlich seinen Bekennern genügen dürfte.

Diesen Forderungen gegenüber sind wir zu den weitesten Zugeständnissen bereit: Mag, wer die Empfindungen Reid's theilt, immerhin an die transcendente Existenz des fremden Ich glauben, mag ein jeder seinem Gotte diejenige Existenz verleihen, welche sein religiöses Gefühl an ihm verlangt.

Freilich entstehen durch solche Uebergriffe in das unerfahrbare unbequeme Fragen, z. B. die nach der Möglichkeit einer Uebereinstimmung zwischen den Wahrnehmungen isolirter Subjecte, welche uns Volkelt oben entgegenhielt (vgl. § 36). Allein es hindert nichts, diese Fragen nach demselben Princip zu beantworten, welchem sie ihre Entstehung verdanken, nämlich

[1] Reid: Essays on the intellectual powers of man, II, 10. W.W. ed. by Hamilton p. 283a.

[2] Vgl. ibidem, VI, 5. W.W. ed. by Hamilton, p. 446a.

gemäſs den Bedürfnissen des Gemüths. Ob man z. B. für die Lösung jenes Problems mit Berkeley die Allmacht eines transcendenten Gottes zu Hülfe nehmen will, oder mit Locke den influxus physicus einer transcendenten Natur, oder mit Leibniz eine prästabilirte Harmonie der Seelen —, bleibt der Entscheidung jener Macht anheimgestellt.

§ 69. Fragen wir nun zu guter Letzt nach dem Werthverhältnisse zwischen einer derartig begründeten Transcendenz einerseits und dem Causalprincip sammt den causalen Ergänzungen andererseits (vgl. § 44), so hat sich ein Gutachten in dieser Angelegenheit danach zu richten, ob diejenigen Gemüthsbedürfnisse, welchen die Transcendenz des Glaubens dienen soll, nur individueller oder genereller Natur sind. Im ersteren Falle nämlich steht diese Art der Transcendenz zu dem Causalprincip und dessen Anwendungen in dem Verhältnisse der Minderwerthigkeit, im letzteren Falle in dem der Gleichwerthigkeit.

Wenn wir im voraufgehenden die allgemeine Causalvoraussetzung gerade auf den Selbsterhaltungstrieb begründeten (vgl. § 44), so hatte diese Beziehung des Strebens auf das eigene Selbst nicht sowohl systematische, als vielmehr didaktische Bedeutung. Denn die Anerkennung des Causalprincips ist nothwendig, nicht nur sofern wir eigene, sondern auch sofern wir fremde Interessen verfolgen. Das Wollen und Zwecksetzen als solches, ganz ohne Rücksicht auf seine inhaltliche Bestimmtheit, nöthigt uns zur Causalvoraussetzung. Denn welches auch unsere Zwecke sein mögen, so wählen wir die dazugehörigen Mittel doch immer nur als die „Bedingungen", welche uns zur Verwirklichung jener Zwecke erforderlich scheinen. Deshalb reicht die Herrschaft des Causalprincips, als eines nothwendigen Postulats, theoretisch viel weiter als der Selbsterhaltungstrieb, nämlich soweit als das Wollen oder Streben überhaupt. Nur weil factisch das Interesse für das eigene Wohl sich überall da findet, wo überhaupt etwas ge-

wollt wird, nämlich bei allen wollenden Wesen, läfst sich die Allgemeingültigkeit jenes Princips durch die Begründung auf diese bestimmte Art des Wollens am leichtesten einsehen, — leichter als durch den direkten Hinweis auf den höheren, und darum schwerer fafsbaren Begriff des Zweckes überhaupt.

Doch müssen wir suchen, ohne diese Erleichterung fertig zu werden, falls wir begreifen wollen, in welcher Weise die Werthbestimmung der Transcendenz gegenüber dem Causalprincip durch den Grad der Allgemeinheit derjenigen Gemüthsbedürfnisse bedingt wird, um derentwillen man die Transcendenz begeht. Ist es das Streben als solches, welches uns nöthigt causal zu denken, — und sind es dagegen nur gewisse Arten des Strebens, nämlich die Bedürfnisse des Gemüths, welchen die Transcendenz dienen soll, so darf das Causalprincip eine allgemeinere Anerkennung, als die Transcendenz, nur in dem Falle beanspruchen, dafs sich der Gattungsbegriff des „Strebens überhaupt" bei einer gröfseren Anzahl von Subjecten verwirklicht findet als der Artbegriff des „Gemüthsstrebens".

Nun ist es offenbar, dafs trotz aller individuellen Verschiedenheit des Wollens nach Intensität und Qualität doch jeder Mensch thatsächlich irgend etwas will. Demnach mufs jeder das Causalprincip anerkennen, wenigstens auf den Gebieten seines Interesses. Soll also die Transcendenz des Glaubens eine gleich allgemeine Bedeutung besitzen wie das Causalprincip, so wird erfordert, dafs auch die besondere Richtung des Strebens, auf welche jene Transcendenz sich stützt, allen Subjecten gemeinsam ist, oder wenigstens allen gemeinsam sein sollte.

Dafs nun jene Glaubensbedürfnisse thatsächlich allgemeinmenschlicher Natur seien, darf man nicht behaupten. Denn es läfst sich weder leugnen, dafs es Atheisten giebt, noch auch beweisen, dafs einem jeden die Transcendenz des fremden Ich am Herzen liege. Im Gegentheil ist anzunehmen, dafs dieselbe Einsamkeit des Solipsisten, welche den Menschenfreund so schaurig umweht (vgl. § 68), den Menschenfeind mit einer Art von düsterem Behagen erfüllen werde.

Will man also dennoch die Transcendenz des Glaubens zu dem Range einer Allgemeingültigkeit erheben, so bleibt nur übrig, sie normativ zu begründen. Die voraufgehenden Betrachtungen haben uns gelehrt, dafs dieses Ziel auf rein logischem Wege (vgl. § 36) nicht zu erreichen sei. Ob die Ethiker[1]) oder gar die Aesthetiker in dieser Richtung bessere Aussichten haben, mögen sie selbst erproben.

[1]) Vgl. J. G. Fichte: Die Bestimmung des Menschen III, 1. W.W. her. v. J. H. Fichte, Berlin, 1845. Bd. II S. 259 ff.

Druck von Troitzsch & Ostertag in Berlin.

Zur

Relativität des Erkennens.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei

der hohen philosophischen Fakultät

der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

eingereicht und mit den beigefügten Thesen verteidigt

am 9. August 1894

von

Emil Koch, cand. theol.,
Velbert (Rhld.)

Bonn,
Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi.
1894.



Meinen lieben Eltern.



Einleitung.

Das Relativitätsproblem nach Interesse, Aufgabe und Geschichte.

Die vorliegende Untersuchung hat sich Grenzen gesteckt, die vorher vom Verfasser nicht beabsichtigt waren. Lag es vorher in seiner Absicht, im Anschluss an die Publikationen Bonatellis über die Wahrnehmungstheorie[1]) und deren Kritik durch Cesca[2]) sich von neuem an dieser alten Meisterfrage zu versuchen, so zeigte es sich doch bald, dass der Schwerpunkt auf die im Thema gestellte Schwierigkeit fallen musste. Das war der Grund, weshalb der Verfasser seine Arbeit beschränkte.

Dass das so begrenzte Thema auch noch immer ein volles Interesse beanspruchen darf, braucht nur gesagt zu werden, um sofort einzuleuchten, ist doch in der ganzen Geschichte der Philosophie der Beleg dafür gegeben, dass man einer Relativität des Erkennens nicht nur die Absolutheit des Erkennens, sondern auch die der Erkenntnis entgegenzustellen sich bemüht hat, ist es doch auch das Bestreben des Erkennens überhaupt, etwas von der Meinung des Individuums Unabhängiges, etwas Normgebendes, für eines jeden Einsicht Normales, Allgemeingiltiges aufzustellen, mag man es nun mit Idee, Begriff, Gesetz oder sonstwie bezeichnen. Am deutlichsten liegt das ja in der Ethik auf der Hand.

Zunächst werden wir uns natürlich mit den bisherigen Definitionen der Relativität des Erkennens behelfen und sie näher untersuchen. Selbstverständlich wird sich die Arbeit hiermit nicht zufrieden geben können; wir werden weiter versuchen müssen zu bestimmen, wie das Bewusstsein von einer Relativität unseres Erkennens in uns zustande kommt und im Anschluss daran, was es in letzter Instanz bedeutet.

Schon frühe ist man auf die Relativität des Erkennens aufmerksam geworden. Das Zeitalter der Sophisten hat hierin, wenn auch nicht den 1., so doch den entscheidenden Schritt gethan. Protagoras sagt etwa: „Alle menschliche Erkenntnis ist relativ. Sie hat nur einen vorübergehenden Wert, den Wert der momentanen Erscheinung. Da es nun ferner kein anderes Erkennen giebt als das, welches uns in der Erscheinung des Wahrnehmungsinhaltes gegeben ist, so ist überhaupt alles Erkennen relativ, denn keine Wahrnehmung erreicht das Ding selbst.“ Natürlich musste die neue Erkenntnis, in der grösstmöglichen Präzision ausgesprochen, zunächst einen verwirrenden Einfluss in einer allgemein erregten Zeit hervorrufen. Diese Sätze verdanken ja auch ihre Entstehung und grobe Formulierung mehr dem gewaltigen Eindruck, den die Einsicht in den Mangel der bisherigen Erkenntnis hervorrufen musste, als einer entwickelten Überlegungskunst. Die Sinnestäuschungen, die Bedingtheit der Erkenntnis durch den Zustand des Subjekts und Objekts bilden hierbei das hauptsächliche Beweismaterial (cfr. die 10 Tropen des Aenesidemus, die dasselbe später zusammengefasst und in entwickelterer Gestaltung bringen). Selbst die grossen Systematiker aber, die des Protagoras Thesen durch die Trennung der Wahrnehmung von dem „höheren“ Denken einschränken,

kommen nicht um die Relativität der Wahrnehmungserkenntnis herum. So entsteht die erste eingehende Kritik des Dingbegriffs bei Democrit[3]). Er unterscheidet schon zwischen den verschiedenen Eigenschaften des Dinges, zwischen denen, die ihm *ετεῃ* und denen, die ihm *νομῳ* zukommen — wir würden sagen: zwischen den primären und sekundären Qualitäten des Dinges. Es dauerte nun allerdings lange, bis diese Kritik der Qualitäten durch Berkeley ihren massgebenden Abschluss erhielt, bis man erkannte, wie beide Qualitätengruppen miteinander stehen und fallen. Mit dem Dingbegriff war vor allem auch der Begriff der Materie und des Raumes erschüttert. Der ausgedehnte (Raum) Stoff (Materie) war und ist ja für das naive Bewusstsein das Ding. Zugleich drängte nun auch das erkenntnistheoretische Problem zur vollen Entwicklung. Sensualismus und Rationalismus kehrten ihre Spitzen heraus gegen einander. Der „Kampf um die eingeborenen Ideen", insonderheit Humes Kritik am Substanz- und Kausalitäts-Begriff hatten einmal das zur Folge, dass man nicht mehr „Sinnlichkeit" und „Verstand" gegen einander als niederes und höheres, verworreneres und klareres Erkennen abstufte, sodann auch das, dass man den Wert der Erkenntnis nicht mehr auf psychogenetischem Wege feststellte, sondern durch eine „Kritik der Vernunft". Beide Folgerungen stehen ja in einem festen Zusammenhang. Man sieht das ganz deutlich bei Kant. Wenn es ihm nicht recht gelingen will, die Kluft zwischen den reinen Anschauungsformen und Verstandeskategorieen in genügender Weise auszufüllen — denn man begreift nicht, wie diese dazu kommen auf jene bezogen zu werden — wenn er weiter diese beiden Gruppen durch den Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität

charakterisiert, wonach die Kategorieen als die Gesetze erscheinen, nach denen der Verstand sich des durch die Sinnlichkeit ihm dargebotenen Stoffes bemächtigt, so wird klar, dass auch bei ihm die Kategorieen als die „Funktionen" des Verstandes noch etwas von dem Eingeborensein an sich tragen.

Das Absolute als das Transcendente und die Beweise für dasselbe: Cesca, Bergmann und Uphues.

In der gegebenen geschichtlichen Entwicklung liegen alle Züge, die eine Darlegung der Relativität des Erkennens zu befolgen hat. Den Ausgangspunkt der Untersuchung hat demnach immer die naive Welterklärung und Weltanschauung, der naive Realismus zu bilden. Wir werden uns natürlich auch mit allem, was aus ihm modifiziert in andere Systeme übergegangen ist, zu beschäftigen haben. Ferner erhellt auch die richtige Methode aus dieser Entwicklung. Es kann nicht darauf ankommen, die Erkenntnis aus den beiden „Stämmen" Sinnlichkeit und Verstand zusammenzusetzen und in dem ersten etwa den relativen Faktor zu suchen, im Gegenteil, es gilt die Einheit des Erkenntnisprozesses (der „Vernunft") zu fassen und darzuthun, wie wenig die naiven Begriffe dazu taugen, diese Einheit zum Ausdruck zu bringen. Zu entwickeln, wie dies näher im Einzelnen gemeint und verstanden ist, das ist unsere Aufgabe.

Der naive Realismus war und ist, wie wir sahen, der A u s g a n g s p u n k t aller Erkenntnis. Ihm ist der Dingbegriff (Substanz) das, was die Absolutheit der Erkenntnis verbürgt. Als nun die Kritik an den

primären und sekundären Qualitäten durchdrang, suchte man bei ihm seine Hülfe und griff zum „Ding an sich“. Was immer wieder zu solchen Aufstellungen und Rettungen eines transcendenten Bestandes treibt, ist der Tastsinn[4]). Neben ihm ist natürlich auch der Gesichtssinn ein Hauptfaktor für das Zustandekommen der Raum- und Körpervorstellung. Auch muss er ja in den meisten Fällen jenen ersetzen, weil er leichter fungiert infolge der unverhältnismässig geringeren Anzahl von Bedingungen, unter denen eine Gesichtswahrnehmung entsteht. Doch muss man bei Bestimmung des Körperlichen zunächst immer auf den Tastsinn rekurrieren, weil das Körperliche zunächst immer das Tastbare ist und die Vorstellung des Körperlichen nur auf dem Wege der Association mit dem Gesichtssinn verknüpft ist. Ist aber einerseits der Tastsinn der Faktor, vermöge dessen wir die Vorstellung des Körperlichen als eines Undurchdringlichen bilden, so ist er andrerseits auch geradezu der Verführer, in irgend einer Weise das, was wir unter der Materie gewöhnlich meinen, und im Zusammenhang damit den Raum als seiend, d. h. als absolut zu retten. Dies Motiv ist bei Democrit die Triebfeder, den Atomen Ausdehnung (Gestalt, Grösse) zuzuschreiben, bei Descartes, wenn er meint, von der Ausdehnung als etwas realiter Seiendem liesse sich eine „klare und deutliche Vorstellung“ bilden, und auch den Physikern heuztutage ergeht es ja noch so, dass sie ihren „Kraftpunkten“ (den Resten der Undurchdringlichen) „Wirkungssphären“ (Reste des Raumes) umlegen. — Neuerdings versucht man noch auf anderem Wege zu etwas Transcendentem zu gelangen. Wir können hier dreierlei Versuche unterscheiden. Erstens die Begründung des Transcendenten als der zweiten Existenzweise. Cesca

argumentiert etwa so[5]): „Die Unabhängigkeit der Existenz des Objekts muss deshalb zugegeben werden, weil die Sinneswahrnehmung sine ulle meo consensu (Descartes), ja gegen meinen Willen zustande kommt. Vom Objekt der Vorstellungen darf man hier allerdings nicht ausgehen, weil die Einbildung zeigt, dass die Wahrnehmung eine subjektive Synthese der Empfindungen ist: nur ein subjektiver Zustand wird wahrgenommen. Aber in der Wahrnehmung haben wir Beziehungen auf ein Ding an sich, und indem wir in der Wahrnehmung bleiben, ohne aus ihr heraustreten zu können, sind wir gezwungen, etwas von ihrem Objekt Verschiedenes zu setzen. Es giebt 2 Existenzweisen, deshalb ist auch das Ding an sich ausserhalb des Bewusstseins zu verlegen.“ Offenbar ist aber hier die zweite Existenzweise, die sich aus den Beziehungen der Wahrnehmung auf das Ding an sich ergeben soll, vorausgesetzt. Abgesehen davon, dass man über diese „Beziehungen“ sehr streiten könnte, genügt auch das Prinzip der Kausalität nicht, um jene Kluft der beiden Existenzweisen zu überbrücken. In der Argumentation Cescas haben wir die Meinung des gewöhnlichen Bewusstseins vor uns, das dem Transcendenten ein von der Vorstellung unabhängiges, zweites Sein unbedingt zuschreibt. Bewusstsein und Ding haben eben zwei verschiedene Existenzweisen, das macht ihren charakteristischen Unterschied aus. Dem gegenüber aber ist ferner geltend zu machen, dass „die Erkenntnis des Zusammenhangs des Bewusstseins mit dem Transcendenten natürlich nicht darin besteht, dass das Bewusstsein in das Transcendente selbst hinüberlange, oder sich über sich selbst hinaus erstrecke und die so gewonnenen Gebilde mit dem Transcendenten vergleiche“ [6]). Das Transcendente wäre doch wieder

nur etwas anderes als „die so gewonnenen Gebilde“ u. s. f. Im ganzen genommen steht diese Theorie allerdings über der, die das Ding an sich dem Substrat der Erscheinungen gleichsetzt, weil sie immerhin eine psychologische Begründung des Transcendenten versucht.

Zweitens die Begründung des Transcendenten aus der innern Wahrnehmung. J. Bergmann[7]) ist der Vertreter dieses Versuches. Auch ihm ist die Metaphysik „die Wissenschaft vom Seienden, inwiefern es ist.“ Aber das Sein findet sich nach ihm „von vorne herein“ in jeder Vorstellung und kann aus keiner hinweggenommen werden. „Die Wirklichkeit und die Möglichkeit der Existenz eines Dinges sind allerdings blosse Wertbestimmungen der Vorstellung desselben, die Existenz selber gehört zum Inhalte der Vorstellung.“ (pg. 6.) Er macht diese Aufstellung im Gegensatz zu Kant, dem das Sein weder ein Prädikat des Dinges, noch ein solches der Vorstellung ist, dem das Prädikat der Existentialsätze, das der Subjektsvorstellung beigelegt wird, das „Gültigsein“ ist. Der Seinsbegriff ist also bei Bergmann (gegenüber Kant) mehr psychologisch begründet. In Verfolgung dieser Grundgedanken sucht er dann die Bestimmung des Dinges an sich in dem allgemeinen Prädikat des Bewusstseins, der Eigenschaft, die wir aus der Wahrnehmung vom Seienden, aus der inneren Wahrnehmung[8]) gewinnen. Jedes Ding an sich ist ein Ich[9]). Es würde sich dann allerdings fragen, ob hier die Bezeichnung „Ding an sich“ noch am Platze ist. Für Bergmann existiert ja schon nicht mehr die scharfe Scheidung von Dingsein und Bewusstsein, und dabei soll doch das Ding an sich gerade etwas konstatieren, was vom Bewusstsein verschieden ist.

Drittens die psychologische Begründung des Transcendenten ohne Rücksicht auf die Existenz desselben. Wir haben hier im Auge G. K. Uphues[10]). Er sagt: „Wir vergegenwärtigen uns in den Empfindungen und den darauf sich aufbauenden Vorstellungen" das Transcendente „als etwas vom Bewusstsein überhaupt Verschiedenes." „Die Annahme, dass das in den Empfindungen (und den darauf sich aufbauenden Vorstellungen) vergegenwärtigte Transcendente existiert, ist, sofern sie von einem bestimmten Bewusstsein zu einer bestimmten Zeit gemacht wird, und also zu ihm gehört, eine Thatsache des Bewusstseins, sofern sie von allen entwickelten Bewusstseinen ..... gemacht wird und also zu ihnen gehört, ein Gesetz des (menschlichen) Bewusstseins". pg. 93. Der Beweis der wirklichen Existenz des Transcendenten wird auch von ihm der Methaphysik anheimgegeben. — Die beiden Extreme in der metaphysischen Beweisführung, die zugleich derselben eine psychologische Basis zu geben versuchen, haben wir vorher in 1) und 2) wiedergegeben. Was diese dritte Ansicht angeht, so müssen wir zunächst die Mittel zu einer Kritik derselben noch gewinnen. Die Schwierigkeit liegt natürlich in der „Vergegenwärtigung" des Transcendenten im Bewusstseinsvorgang.

Die Relativität des Erkennens.

1. Darlegungen bei Bonatelli.

Die Hauptaufgabe dieser Arbeit soll es sein, mehr in psychologisch-logischer Weise die Relativität des Erkennens nachzuweisen[11]). Den Ausgangspunkt nehmen

wir dabei bei den Definitionen der Relativität, wie sie Bonatelli leider in allzu knappen Sätzen zusammengestellt hat [12]). Es sind deren drei. Die erste ist Bain [13]) entnommen: „Wir sind niemals bewusst, wenn wir nicht Übergang oder Wechsel erfahren; das ist es, was wir Gesetz der Relativität genannt haben". Dass zwei Eindrücke vorhanden sind, die auf einander folgen und von deren Spannung wir eine Erfahrung machen, das bringt das Bewusstsein hervor. Zugleich ergiebt sich aus der Notwendigkeit dieser Aufeinanderfolge, der Bedingung alles Bewusstwerdens die Relativität des Erkannten. Das Erkannte ist beeinflusst von der Spannung der beiden Eindrücke. Erläutert wird die These an den gegensätzlichen Empfindungen von warm und kalt, schwarz und weiss, hell und dunkel u. a. m. Diese Definition lässt uns oft im Stich. Wenn erst der Wechsel der Eindrücke das Bewusstsein wach ruft, wenn das Bewusstsein der Verschiedenheit oder die Unterscheidung das Eigentümliche des Bewusstseins ausmacht, wie kommt man denn aus dem Bewusstsein der blossen Verschiedenheit zu der Erkenntnis der Eindrücke selbst? Wie kommt man von der Auffassung einer Beziehung, die man von zwei Empfindungen hat, zur Erkenntnis der Empfindungen selbst? .Das meint doch Bain auch nicht, dass das Erkennen im Auffassen der Beziehung zwischen zwei aufeinanderfolgenden Eindrücke liege, nein — weil diese Beziehung aufgefasst wird, deshalb erkennen wir die Eindrücke, wenn auch diese Erkenntnis relativ ist. Bain spitzt hier die ganze Frage auf die nach der Entstehung des Bewusstseins zu. Dass man von dieser höchst unsichern Unterlage nicht so schnell weiterkommt, liegt auf der Hand, und wenn wir auch im Anfang versucht haben, aus seinen Grund-

gedanken die Relativität des Erkannten abzuleiten, so müssen wir doch jetzt zugeben, dass in der Theorie selbst keine Gründe für diese Aufstellungen vorhanden sind; sie sieht die Schwierigkeiten nicht, die ihr Ausgangspunkt ihr für die Behandlung unserer Frage bereitet. Mit dem Ursprung des Bewusstseins ist zunächst überhaupt noch nichts über seinen Wert und den Wert seines Inhaltes ausgesagt, zumal aber dann nicht, wenn jener Inhalt überhaupt nicht nachgewiesen und aufgestellt werden kann.

Doch wir verlassen vorläufig diese These, um dann später die Art, wie sie in beschränkter Weise aufrecht erhalten werden kann, aufzuweisen. Einen festeren Ausgangspunkt haben wir in der zweiten und dritten Definition bei Bonatelli.

Die zweite geht von der Überlegung aus, dass, wenn alles relativ ist, man dem Relativen überhaupt das Absolute entgegensetzen muss, weil sonst das Relative selbst zum Absoluten würde. Dieses Absolute ist vielleicht unerkennbar oder nur durch den Glauben oder sonst eine relative, unbestimmte Vorstellung von ihm[14]) fassbar. Doch für unser Erkennen ist das Bedingte und Begrenzte erreichbar: innerhalb dieses Gebietes haben wir eine absolute Erkenntnis. Dass diese Aufstellung eine Inconsequenz begeht, wenn sie das Absolute, das nur ein Postulat der Logik war, mit einem metaphysischen Sein ausstattet, giebt sie selbst dadurch zu, dass sie den unbestimmten Glauben zu einer höheren Erkenntnis erheben muss, als das bestimmte Erkennen. Wir haben es hier mit scholastischen Resten zu thun.

Die dritte Definition endlich lässt das Erkennen dem erkannten Dinge nicht entsprechen, d. h. den

Inhalt der Erkenntnis von der Beschaffenheit des Erkennenden abhängig sein.

Wir sehen, dass die zweite und dritte Definition einander ergänzen. Während bei der zweiten die Relativität von der Beschaffenheit des Dinges (denn nur das begrenzte, d. h. nicht absolute Ding ist für das Erkennen erreichbar) abhängig gemacht wird, liegt sie bei der dritten in der Beschaffenheit des erkennenden Subjekts.

2. Möglichkeit der Relativität des Erkennens.

Man begreift nun eigentlich nicht recht, wie Bonatelli diesen Definitionen gegenüber so in Harnisch geraten kann, wie er es thut. Eigentümlicherweise erscheint ihm gerade die dritte als die „radikalste", wozu doch offenbar kein Grund vorliegt. Wenn er den Schluss daraus zieht, dass absolute Erkenntnis so unmöglich ist, und darauf den anderen, dass relative Erkenntnis nur möglich sei, wenn sie nicht als solche erkannt werde, widrigenfalls sie ipso facto absolut werde, so wird niemand behaupten, dass beide Folgerungen aus der gegebenen Voraussetzung abgeleitet wären. Die Illustration, die Bonatelli der letzten Folgerung in einem Worte Caird's[15]) beifügt: „Ein und dasselbe Bewusstsein kann nicht rein relativ sein und zugleich seine Beschränktheit einsehen", zeigt, dass jene Folgerung nichts mit der dritten Definition zu thun hat. Sie gilt nur dann, wenn man sich ein Bewusstsein vorstellt, das überhaupt nur eine Anschauung von der Welt hat und haben kann, „das ein Dämon geschaffen hat, dem es gefiel, ihm eine Vernunft mitzugeben, die, indem sie Wahrheit zu lehren meint, notwendig täuscht". Aber dieses Bewusstsein würde dann eben nie dazu

kommen, von Relativität zu sprechen. Das vermag nur ein solches, das sich entwickelt, das den Wechsel der Meinungen und die Täuschungen der Sinne erlebt und erfährt. Das haben wir ja auch eben gezeigt, dass die Relativität immer ihre Voraussetzung in den Auffassungen des Realismus hat. Dass sich etwas nicht mehr als absolut halten lässt, von dessen Absolutheit ich vorher überzeugt war, das spreche ich im Wort „relativ“ aus. So vermag ich denn auch das Urteil der Relativität über alle Erkenntnisse, sofern sie Wahrnehmungsurteile enthalten, auszudehnen. Das Zutrauen zum „Erkenntnisvermögen“, wenn man sich so ausdrücken darf, ist dabei der absolute Gegenpol, der es überhaupt erlaubt, von Relativität zu reden[16]). Weiter geht auch die dritte Definition nicht, da sie ausdrücklich von den Wahrnehmungsurteilen redet. Spricht man dagegen den Satz: „Alles Erkennen ist relativ“ ganz im allgemeinen aus, so verschlingt er sich selbst (der alte Einwurf gegen den Skepticismus).

3. Wesen und Bedeutung der Relationen (und Abstraktionen).

a. Sie machen die Erkenntnis unserer äussern Wahrnehmung zur relativen.

Wie ist nun die Richtigkeit der beiden letzten Relativitätsthesen näher zu belegen? Aus der Bedeutung der Relationen, die dieselben in unsern Aussagen spielen. Zunächst lassen auch wir noch den Satz bestehen, dass die Relationen die „fundamenta relationis“ voraussetzen. Insofern ist denn das noch nicht eingetreten, was Bonatelli von der Annahme

der dritten These erwartet, dass nämlich die Erkenntnis im Unendlichkeitsprozess der Beziehungen zwischen dem gegebenen Ding und einem anderen oder zwischen dieser Beziehung und der, die eins der Fundamente zu einem 3. Ding hat u. s. f. sich in ein Nichts verflüchtige. Wir hätten doch immer noch erkennbare, wenn auch nicht sofort erkannte Grundlagen. Und stellte man sich selbst auf den Standpunkt des Idealismus, so müssten doch die in Beziehung zu einander gesetzten Vorstellungen für sich existieren. „Niemand wird normaler Weise zwei Farben vergleichen wollen, wenn ihm nicht jede dieser Farben für sich gegeben ist, d. h. wenn er sie nicht absolut vorstellt.“ So geht denn auch Meinong[17]) von der Vorstellung des Nebeneinander, die relativ ist, zurück auf ein „unwiderruflich Letztes“, auf die „subjektive Ortsbestimmung“ (als Teile eines Kontinuums zu denken). Ebenso kommt er auf die „subjektiven Zeitbestimmungen“ als letzten Daten und Fundamente aller Zeitrelationen. Doch zurück zur Bedeutung der Relationen für das Erkennen. Bei den „Vergleichungsrelationen“ grade betont Meinong, dass wir nicht ein einziges Wahrnehmungsurteil in Worte kleiden können, ohne damit Relationen zu benutzen[18]). Nehmen wir das Urteil: „Die Rose ist rot“, oder „der Baum ist hoch“. Ob man nun den Inhalt dieser Sätze attributiv oder prädikativ zum Ausdruck bringt, die ihnen zu Grunde liegenden Empfindungsinhalte werden für gewöhnlich grade so gut als einheitlich betrachtet, wie wenn ich sie mit einem Wort oder Namen bezeichnete. Die Prädikate werden nie in ihrer Sonderung von dem Subjekt des Empfindungsinhaltes vorgestellt, sondern in der Art, wie sie zu ihm gehören. Dadurch entsteht nach der gewöhnlichen Ansicht die Einheit und

2

Geschlossenheit des Vorstellungsinhaltes (und des Dinges), die ein ihm wesentliches Merkmal ist. Vorstellungsinhalt (und Ding) sind deshalb etwas Geschlossenes, weil in ihnen sich etwas Absolutes, Gegebenes findet, auf dass das Übrige (die Eigenschaften) bezogen wird. Deshalb hat sich auch der nicht reflektierende Mensch daran gewöhnt, die in den Aussagen auftretenden Prädikate als direkte Prädikate aufzufassen, während sie doch nur indirekte, aus Relationen entstandene sind. Diese Prädikate charakterisieren auch keineswegs die Einheit des Vorstellungsinhaltes. Vielmehr wird dieselbe gestört durch die Ähnlichkeits- und Gleichheitsrelationen zu anderen reproduzierten Vorstellungen, die plötzlich in meinem Bewusstseins wieder erwachen: Die Bestimmung der Farben nach Helligkeit, Sättigung u. s. f., die Bestimmung der Rose nach Grösse, Gestalt, Lage der Blätterschichten u. dgl. So auch Meinong: „Aber einmal auf die Bedeutung der Ähnlichkeitsrelation in diesem Zusammenhang aufmerksam geworden, erkennt man auch leicht die relative Natur eines solchen Elementes, dessen Selbstständigkeit gegenüber den verschiedenen absoluten Farbenvorstellungen dann nur auf der ihnen gemeinsamen Ähnlichkeit mit einem und demselben Korrelat beruht“ [19]). Durch das Wiederaufleben dem Wahrgenommenen ähnlicher Erscheinungen werden die Relationen und umgekehrt durch das Wiederaufleben der Relationen werden dem Wahrgenommenen ähnliche Erscheinungen rege. Dadurch erscheinen die Prädikate nach ihrem Inhalte betrachtet nicht mehr als Träger einer selbständigen Bestimmung, sondern als indirekte Bestimmungen. Dadurch geht ihnen auch das zutreffend Bestimmende, das man ihnen sonst beilegt, verloren. Nur im Hinblick auf andere Er-

scheinungen sind sie entstanden und besagen sie etwas[20]).

Diese Relationen haben nun alle unsere Anschauungen, in denen wir etwas auffassen, durchzogen, sei es Raum und Zeit, Quantität oder Qualität, Ähnlichkeit oder Gegensatz, (Identität)[21]), Ursache und Wirkung. Damit wird die ganze Begriffsbildung des naiven Realismus in einen Knäuel von Relationen aufgelöst. Wir kommen auf diesem logischen Wege zu derselben Vernichtung der realistischen Dingvorstellung, wie durch die erkenntnistheoretische Kritik der Qualitäten.

Es kann natürlich hier nicht darauf ankommen, die Relationen einzeln und nach ihrer Tragweite vorzuführen. Nur sei in diesem Zusammenhang noch aufmerksam gemacht auf die Bedeutung der Abstraktionen. Auch sie üben dieselben Einflüsse auf unsere Erkenntnis aus wie die Relationen. Beide hängen ja auch ihrer Entstehung nach aufs Engste zusammen, insofern die Bildung der Abstraktionen als der gleichklingenden Benennung verschiedener Gegenstände infolge ihrer Ähnlichkeit die Ähnlichkeitsrelationen zur Voraussetzung hat, und insofern die Relationen ihrer Natur nach sehr dazu geeignet sind, selbst Abtsraktionen zu werden[22]). Da die Sprache nun alle diese Bildungen befördert und es immer der reagierenden Analyse des Verstandes bedarf, um die eigentliche Art dieser Benennungen zu erkennen, so ist man von vorne herein leicht geneigt, alles für relativ zu erklären. Dem könnte man entgegenstellen, dass es dann nur Beziehungen gäbe ohne Beziehungsglieder. So viel ist zunächst unbedingt zuzugeben, dass wir die Beziehungsglieder oder -fundamente notwendig gebrauchen, um von Beziehungen reden zu können. Doch wird es, das werden wir später sehen, sehr anzu-

fechten sein, wenn man diesen „reinen“ Beziehungsgliedern ein empirisches Fürsichgegebensein beilegen will. (Man befolgt in diesem Fall dieselbe Methode, als wenn man den primären Qualitäten ein reines Sein unterschiebt oder gar ein Substrat als zu Grunde liegende Substanz aufstellt.)

b. Ebenso wird durch die Relationen die Erkenntnis der innern Wahrnehmung zur relativen.

Doch lassen wir vorläufig diese Frage fallen. Es fragt sich jetzt, steht es mit unserer sogenannten innern Wahrnehmung, was die Relativität des Erkennens angeht, besser als mit der äusseren? Zunächst folgende Überlegung. Wenn einige den Willen als eine selbständige Funktion des Geistes leugnen, ihn vielmehr auf eine Complikation mehrerer Vorgänge zurückführen, so sieht man doch, dass auch die innere Wahrnehmung uns nicht sofort eine untrügliche Erkenntnis ihrer Gegenstände zu geben imstande ist, von deren Absolutheit wir eine unmittelbare Evidenz hätten. Erst gar die Bestimmung einer Veranlassung unserer Gefühle, Vorstellungen und Wollungen entbehrt jeglicher zwingender Gewissheit, die aus der innern Wahrnehmung hervorginge. Selbst bei einem Verzicht auf eine genügende Beantwortung dieser Schwierigkeiten — die Erkenntnis der innern Vorgänge an sich ist von denselben relativen Faktoren abhängig wie die der äusseren Wahrnehmung. Haben wir es z. B. mit der Intensität eines Gefühls zu thun, sofort taucht die Vergleichung mit einem früheren Gefühl und dessen Intensität auf. Auch hier geht die vorausgesetzte Einheit und Geschlossenheit, sowie das Insichselbst-

bestimmtsein des Inhalts, wie ihn der Realismus sich doch vorstellt, verloren.

4. Giebt es etwas Absolutes im Wahrnehmungsinhalte.

a. Die Evidenz von der Übereinstimmung des Wirklichen mit der Vorstellung von ihm.

Man kann, um etwas Absolutes im Wahrnehmungsinhalt festzustellen, 3 Wege einschlagen. Der erste geht aus von einem evidenten Urteil über die Übereinstimmung einer gegebenen Grösse mit der Vorstellung von ihr, über die Übereinstimmung des Wirklichen mit seiner Vorstellung. Man kann sagen: „Zunächst ist der komplexe Vorstellungsinhalt, der zu jedem Urteil gehört und ihm zu Grunde liegt, das Zusammenauftreten und die Gleichzeitigkeit der Teile, die als Einheit erscheinen, die aber in der Aussage als Subjekt und Prädikat getrennt auftreten, dasjenige, was erkannt wird. Die Aussage ist leider zu sehr an die Sprache gebunden, und enthält deshalb Unzulänglichkeiten, die dem zu Grunde liegenden Vorstellungsinhalte nicht eignen, einmal die, dass sie die Bestimmtheiten der Vorstellung (über die Bestimmtheiten anstatt der „Inhalte“ s. später) nur durch Relationen wiederzugeben vermag, sodann die, dass sie die der Vorstellung eignende Einheit zerstört. Sieht man davon ab, so ist es immerhin möglich, ein evidentes Urteil von der Übereinstimmung einer gegenwärtigen Vorstellung mit dem Gegenstand der äusseren Wahrnehmung zu haben.“ Auch Uphues hält den ersten Teil des Wahrnehmungsurteils, in dem die Übereinstimmung der Wahrnehmung mit der durch sie ge-

weckten Vorstellung ausgesprochen wird, für ein auf Reflexion beruhendes evidentes Urteil [23]). Er denkt dabei an die Klassifikationsurteile bei einer gegenwärtigen Wahrnehmung, wie z. B.: „Dies ist ein Habicht". Aber mit diesem evidenten Urteil kommt man nun keinen Schritt weiter. Es wird immer in der Vorstellung das noch einmal gesetzt, was man in der Wahrnehmung, sie sei äussere oder innere, hat oder mehr oder weniger in derselben zu haben meint. Soll durch dieses evidente Urteil die Wirklichkeit des Wahrgenommenen gerettet werden, so führen wir dagegen Brentano [24]) an: „Man hat oft gesagt, eine untrügliche Kontrolle der Wahrnehmung sei da möglich, wo man fähig sei, den Inhalt der Vorstellung mit dem wirklichen Gegenstand zu vergleichen. Bei der sogenannten äusseren Wahrnehmung sei dies unmöglich, da hier nur die Vorstellung des Gegenstandes, nicht aber der wirkliche Gegenstand in uns bestehe . . . . Dagegen besitze man hinsichtlich der Treue der innern Wahrnehmung volle Gewissheit, denn hier bestehe, wie die Vorstellung, so auch der wirkliche Gegenstand der Vorstellung in uns. Der Fehler, der hier begangen wird, ist leicht zu erkennen. Der Vergleich zwischen einem Vorstellungsinhalt und einer Wirklichkeit wird nicht dadurch möglich, dass die Wirklichkeit in uns ist, sondern nur dadurch, dass sie von uns erkannt ist. Nichts von dem, was in Jemand ist, ohne dass er davon weiss, kann er mit dem, was er vorstellt, als übereinstimmend erkennen. Somit setzt der Vergleich das als sicher voraus, dessen sichere Erkenntnis aus ihm gewonnen werden soll, was sich selbst widerspricht."—Aber man will auch dadurch erweisen, dass in der Wahrnehmung etwas Transcendentes, d. h. vom Bewusstsein überhaupt Verschiedenes vergegen-

wärtigt wird, ohne dass über die Existenz dieses Transcendenten damit etwas ausgesagt wäre. So Uphues in dem oben angeführten Beispiel, wo es sich um Klassifikationsurteile handelt. Doch dieses evidente Urteil ist nur dadurch ermöglicht, dass zwischen der Klassifikationsvorstellung und der Wahrnehmung, die doch im Erfahrungs- oder Wahrnehmungsbewusstsein in eins verschmelzen, getrennt wurde. Man wird es auch nicht ein auf Reflexion beruhendes Urteil nennen können, wie es dort geschieht, da es plötzlich mit der Wahrnehmung auftritt. Dieser letztere Umstand zeugt davon, dass die Klassifikationsvorstellungen mit der Wahrnehmung in eins zusammenfliessen. Wenn ich ein Etwas auffliegen sehe und sage, das ist ein Habicht, so ist es nicht ein blosses Etwas, das ich in der Wahrnehmung hätte und der Inhalt „Habicht", den ich in der Klassifikationsvorstellung hätte: Vorstellung und Wahrnehmung fliessen in eins zusammen (ebenso wie Gefühle und Vorstellungen in eins zusammenfliessen, wenn die Gefühle auf einen Gegenstand gerichtet sind, cfr. auch Uphues, pg. 143). Dann aber hat auch natürlich das evidente Urteil von der Übereinstimmung der Klassifikationsvorstellung mit dem Wahrnehmungsgegenstande gar keine Bedeutung, da die Evidenz bleibt, ob die Klassifikationsvorstellung und infolgedessen auch die Wahrnehmung unbestimmter oder bestimmter ist. Es ist in dieser Evidenz überhaupt kein Merkmal für eine absolute in sich bestimmte, nicht zerstörbare Erkenntnis gefunden, vorausgesetzt, dass man nicht meint, man hätte im Klassifikationsurteil auch die Evidenz für eine Übereinstimmung der Vorstellung mit dem in der Wahrnehmung vergegenwärtigten Transcendenten. Meint man das, so hat man unmittelbar seine Ansicht vom Wahrnehmungs-

gegenstande in die Klassifikationsvorstellung übertragen und es bleibt dann doch wieder die alte Frage bestehen, ist im Wahrnehmungs- oder Erfahrungsbewusstsein ein Ausdruck des Transcendenten vorhanden, oder vergegenwärtigen wir uns in demselben das Transcendente? Man könnte vielleicht denken, man hätte in den Klassifikationsurtheilen dasselbe „förmlich", was man im Wahrnehmungsbewusstsein „sachlich" habe. Aber auch das letztere enthält den Gegenstand schon „förmlich", denn es ist ja mit den ersteren in eins verschmolzen. Die den von dem Wahrnehmungsbewusstsein künstlich losgelösten Klassifikationsurteilen zu grunde liegenden Vorstellungen haben gegenüber dem ersten keinen Vorteil und keinen Nachteil, sie sind ja nach der Gleichheitsrelation nach ihm gebildet oder sagen wir besser: Das Wahrnehmungsbewusstsein ist in zwei gleiche Teile geteilt, deren ersten man als Wahrnehmung, deren zweiten man als Vorstellung hinstellt. Beide unterscheiden sich nicht ihrem faktischen oder angeblichen Inhalt nach, sondern nur nach ihrer Art. (Es bleibt allerdings die Frage, wie kommen wir zur Unterscheidung dieser Arten von Bewusstseinsvorgängen, von Wahrnehmung und Vorstellung.) Soviel ist also sicher, dass bei den plötzlich auftretenden Klassifikationsurteilen, die wir bei gegenwärtigen Wahrnehmungen fällen, derselbe Komplex, der scheinbar im Urteil der Übereinstimmung von Wahrnehmung und Vorstellung in diese beiden zerrissen ist, beiden zu Grunde liegt: er bedeutet das einheitliche Erfahrungsbewusstsein. (Dass das eben Gesagte auch bei der innern Wahrnehmung gilt, ist schon im Citate Brentanos ausgesprochen.)

b. Von der „reinen“ Empfindung.

Der zweite Weg, etwas Absolutes zu konstatieren, ist der, in den Empfindungen einen festen Bestand aufzuweisen: eine reine, einfache Empfindung. Unser Gegenbeweiss soll zeigen, wie man von Beziehungen reden kann, ohne zu letzten, gegebenen Daten als Beziehungsfundamenten greifen zu müssen. C. Stumpf[25]) spricht von Empfindungen, die vor aller Auffassung in der Seele vorhanden sind, die man auch erkennen kann, wenn man nur die falschen Urteile über sie zu vermeiden sucht. Er glaubt sie zu finden in den „Empfindungen, wie sie an sich sind“, in den „reinen Empfindungen“, wie er sie auch nennt, die allerdings das Alter und der Erwachsene nicht mehr kennt, da bei diesen die „beziehenden Urteile“ dieselben gewissermassen verdunkelt haben; doch muss man sie als einmal dagewesen notwendig voraussetzen, denn eine Empfindung muss doch die erste gewesen sein und zu sagen, „ein absolut Erstes können wir nicht erreichen“, wäre doch ein schlechter Trost. Wir glauben uns in der Beurteilung dieser Frage ganz den Ausführungen P. Natorps[26]) anschliessen zu müssen. Dass wir solche absolute Empfindungen nötig haben, um von Relationen zwischen ihnen reden zu können, ist selbstverständlich, aber deswegen müssen sie noch nicht „im wirklichen Bewusstsein in der gedachten Isolierung erscheinen“. Und es ist auch nicht wahr, was Stumpf meint, dass in der Jugend offenbar nicht an jede Empfindung „ein beziehendes Urteil“ geknüpft wäre. (Eine Ausnahme könnte nur die erste Empfindung, aber auch nur die allein sein.) Allerdings weiss

das Kind diese beziehenden Urteile noch nicht als solche aufzufassen, doch ist dafür gesorgt, dass ihm unbewusst, diese Urteile immer vorhanden sind — durch die Sprache. (Wir denken hierbei an die einzelnen Wörter, in denen bei den Kindern höchst komplizierte Vorstellungen lautlich als Einheit dargeboten werden.) Ja, andererseits macht sich gerade beim Kinde eine Lust zu beziehenden Urteilen geltend in dem reichen Gebrauch einer reichen Phantasie. Darum glauben wir auch, um einer fruchtbaren Analyse der Empfindungen wie des psychischen Lebens überhaupt willen, an der 1. These, die Stumpf aufstellt, um sie zu widerlegen, festhalten zu müssen, dass nämlich „die Beziehung der Empfindungen aufeinander zu ihrem Wesen gehört", dass es mithin keine „reinen" Empfindungen giebt[27]). Die Empfindungen sind vielmehr mit den Vorstellungen (den beziehenden Urteilen) verschmolzen im Erfahrungsbewusstsein. Dadurch wird auch die Frage nach der Entstehung des Bewusstseins eine ganz andere. Man sucht nicht mehr nach den „reinen" Empfindungen, die das Kind zuerst etwa aufnehmen könnte, die Frage heisst nicht mehr: wie kommt man zur Erkenntnis der eingliedrigen Vorgänge? darunter die einfachen, qualitativ verschiedenen Empfindungsgruppen verstehend[28]), sondern man nimmt das Erfahrungsbewusstsein mit seinen Verbindungen und Relationen u. s. w. als ein Ganzes und stellt nun die Frage, vielleicht nur, um sie abzuweisen. Denn das Erfahrungsbewusstsein, auch das des Kindes ist zunächst ein Komplex, der ihm auf irgend eine Weise nahe gebracht wird, der ihm aber als eine Einfachheit erscheint. Dieses ist der naive Eindruck von einer in Wahrheit komplizierten Erscheinung. Das

Merkmal der Einheit verleitet sehr dazu, den Komplex auch als etwas Einfaches aufzufassen. Doch das ist zunächst nicht das Wichtige. Worauf es uns hier ankommt, ist, dass auch die komplizierteste Farbenempfindung, wenn man will, ein eingliedriger Vorgang ist in dem Augenblick, wo ich sie habe, wenn ich selbst in diesem Augenblick eine Einsicht in ihre Kompliziertheit und Zusammengesetztheit habe. Das geschieht meistens bei der Empfindung selbst, d. h. in dem Augenblick, wo ich sie habe, nicht; es kann sich jedoch damit einstellen. Meistens haben wir bloss die oberflächlichste Einsicht in die Relationen des Wahrgenommenen: cfr. die Klassifikationen. Demgegenüber ist die Erfahrung von reinen Empfindungen eine Abstraktion, die der Wirklichkeit entbehrt. Einheitliche Empfindungen sind immer vorhanden, aber keine einfachen. Die Einheitlichkeit der Empfindungen ist mit ihrem Bewusstwerden gegeben, ja darin begründet, ihre Einfachheit hat damit natürlich nichts zu thun.

Die Art, wie das Denken vorgeht, wenn es reine Empfindungen postuliert, wird illustriert durch die Theorie von den absoluten Punkten, die ja auch der Überlegung, dass die Raumbeziehungen Punkte voraussetzen, zwischen denen sie statthaben, entsprungen ist. Dass wir etwas derartiges gebrauchen, wenn wir von Raumbeziehungen reden wollen, ist selbstverständlich, aber kommt deswegen den Punkten ein Sein zu? Meinong hat seine „subjektiven Orts- (und Zeit-)bestimmungen“ nicht weiter erklärt, man gewinnt infolgedessen kein deutliches Bild von ihnen. Wie doch einleuchtet, führt das Kontinuum zu einer unendlichen Teilung bis zu Teilchen, aus denen dasselbe

nicht wieder zusammengesetzt werden kann — man müsste denn zur Hypothese des leeren Raumes seine Zuflucht nehmen, der dann allerdings die eigentliche Ausdehnung zu vertreten hätte — eine contradictio in adjecto. Der realistische Begriff des Ortes, der Continuenbegriff ist hiermit zerstört. Denselben Widerspruch in sich selbst enthält dann auch der Begriff der Undurchdringlichkeit. Denn „die tastbare Ausdehnung ist unabtrennbar von der Undurchdringlichkeit und umgekehrt die Undurchdringlichkeit ist unabtrennbar von der tastbaren Ausdehnung“ [29]). „Das, was wir Ding nennen, kann dann nur mehr ein Ansatzpunkt oder Mittelpunkt sein, der keinen Ort hat, für Vorgänge, die keine Bewegung sind.“ „Aber vielleicht ist die Ausdehnung nichts anderes als das Ineinanderüberfliessen und Verschwimmen der den einfachen und unteilbaren, wegen ihrer Kleinheit von uns nicht mehr unterscheidbaren Teilen entsprechenden Empfindungen“ [30]). So schwer ein solches „Ineinanderüberfliessen“ der Empfindungen zu denken ist, so muss man doch notwendig daran festhalten. Beweis dafür ist die Wahrnehmung, besonders in ihrer ursprünglichen Gestalt, wo grosse Komplexe von Empfindungen unter einer Einheit aufgefasst werden, ohne dass die Verschiedenheit der zusammengefassten Empfindungen zum Bewusstsein käme; Beweis ferner, dass verschiedene Gruppen von Empfindungen nicht bloss aufeinander bezogen werden, sondern in dieser Beziehung auch zu einer Einheit zusammengefasst werden, wie z. B. die Ausdehnungs- und Undurchdringlichkeitsempfindungen. Soll man nun noch an den „Ansatzpunkten“ als dem letzten Rest des Dinges festhalten? wo doch die Ausdehnung als ein Ineinander-

überfliessen beschrieben ist und die Ansatzpunkte eben die Ansatzpunkte dieses Ineinanderüberfliessens, dass das Ausdehnungsbewusstsein hervorruft, sein müssten oder ihnen doch wenigstens entsprechen müssten. Aber diese erklären dann doch ebensowenig das Zustandekommen des Ausdehnungs- und Undurchdringlichkeitsbewusstseins, wie die in sich widerspruchsvollen ausgedehnten und undurchdringlichen Dinge. Das Ding als Ansatzpunkt ist eine Abstraktion, die keine Wirklichkeit hat, geradeso wie die reinen Empfindungen der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit; denn Ausdehnung und Undurchdringlichkeit sind Relationen. Aber diese setzen doch absolute Glieder voraus und solche haben wir in den Dingen (cfr. auch Uphues, l. c. pg. 97). Bedarf es nun dieser Ansätze? ist nicht das Bewusstsein der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit vielmehr durch die Einheit, die das Bewusstsein in einem bestimmten Zeitpunkt giebt, durch die es auch zu einem bestimmten Dingbewusstsein wird, bestimmt? Diese bewusstseinsmässige Einheit der Relationsempfindungen und Relationsvorstellungen enthebt sie der Ansatzpunkte.

Das Wahrnehmungsbewusstsein eines Kindes ist ein verschwommener Eindruck z. B. von einer Gegend. Sein Auge eilt über dieselbe hin, ohne dass es zu bestimmten und das Ganze bestimmenden Relationsbewusstseinsvorgängen käme. Erst allmählich lernt es das an der Hand der Sprache und daran, dass der sogenannte Blickpunkt in einem bestimmten Augenblicke auf ein begrenzteres Gesichtsfeld fällt. (Dieser Blickpunkt muss auch geschärft werden; er umfasst zunächst noch grössere Komplexe.) Die Bedeutung der Sprache für diesen Akt erhellt daraus, dass wir,

um uns in gegebenen Wahrnehmungskomplexen zu orientieren, zur Namengebung greifen. Auch die Punkte und Linien im Raum, an denen wir uns orientieren, bezeichnen wir mit Namen. Wenn wir z. B. einem andern eine ihm fremde Gegend beschreiben wollen, so nennen wir ihm zuerst den Namen einer Gegend, durch dessen Nennung ihm bekannte Vorstellungen geweckt werden; von da aus kommen wir durch Legen von Beziehungen zu dem Ort, den wir ihm beschreiben wollten. Wollen wir ihm ein Gesichtsbild vorführen, so nennen wir ihm wieder einen Namen, der die beabsichtigten Gesichtsempfindungen wecken muss u. s. f. Was sind diese Namen aber anders als Bezeichnungen von Linien und Körpern, die wir durch ihr Sichschneidenlassen und gegeneinander Sichabhebenlassen festlegen, und von deren Sichschneiden und gegeneinander Sichabheben wie ein einheitliches Bewusstseinsbild haben, dessen Einheit auf seiner bewusstseinsmässigen Zusammenfassung beruht, der wir einen Ausdruck im Namen geben. Sie ersetzen uns so den unendlichen Beziehungsprozess, den wir sonst aufwenden müssten, um dasselbe auszudrücken. Sie sind ein Zeichen, dass der Blickpunkt an der gegebenen Stelle ruhen will, dass er den betreffenden Inhalt, er sei ursprünglich oder in der Erinnerung wahrgenommen gedacht, als ein „letztes Element“ auffasst. Dieses Stehenbleiben beim Namen als der Bezeichnung für ein „letztes Element“ trägt diesem Inhalt natürlich keine Absolutheit ein, die ihm als Inhalt innewohnte (wir können ja den Beziehungsprozess noch weiter führen), die jedoch den reinen Empfindungen einwohnen muss oder besser, zu deren Konstatierung man auf die reinen Empfindungen kam.

Jene Namen erweisen sich im letzten Grunde als Bezeichnungen für Komplexionen, die scheinbar durch dieselben ihrem Inhalt nach als Absolutheit erscheinen, deren faktische Absolutheit aber in ihrem Bewusstgewordensein begründet ist. Der Erwachsene weiss allerdings meistens darum, dass er im Namen eine Komplexion vor sich hat. Das Kind weiss das nicht. Ihm drückt der Name das Erste und das Letzte aus, was es vom Gegenstand weiss. Die Einheitlichkeit des Erfahrungsbewusstseins wird leicht von ihm mit der Absolutheit verwechselt, die es nun dem meistens ganz unbestimmten Inhalt seiner Erkenntnis an sich beilegt, auf ihn überträgt.

Worauf es uns hier ankommt und was zu zeigen wir uns bemühten, ist das, dass man nie im Inhalt etwas Absolutes festzulegen vermag, dass man nie einen absoluten Kern aus ihm herauszuschälen vermag. Der Inhalt für sich betrachtet lässt sich ganz und gar in Relationen auflösen (vorausgesetzt dass der Weg, den Uphues einschlägt, sich auch als unhaltbar erweist, die „Vergegenwärtigung des Transcendenten in den Empfindungen", darüber später). Die Absolutheit und Einheitlichkeit desselben ist nur durch sein Bewusstwerden begründet. Dann ist freilich die Frage nach der Relativiät dahin beantwortet, dass alle Erkenntnis die aus der Wahrnehmung uns zufliesst, an sich relativ ist, dass aber durch das Bewusstwerden der Inhalt seine Einheit und Absolutheit erhält. Freilich ist hiermit kein Kriterium für Wahrheit im gewöhnlichen Sinn (Übereinstimmung mit der Wirklichkeit) gegeben. Wollen wir die Frage noch festhalten, so sehen wir nicht mehr danach, ob die bewusstseinsmässige Zusammenfassung der Re-

lationen im „Ding“ begründet ist, sondern ob sie in sich begründet ist (Kritik der Vernunft). Dass die ganze Geschichte der Philosophie nur dies will, erhellt daraus, dass immer die Unzulänglichkeit der Begriffe, die man aufeinander bezog (cfr. Ding- und Seinsbegrift), die aber in Wirklichkeit auseinanderklafften, es war, die zu neuem Denken antrieb. Ausgangspunkt und Kriterium war das einheitliche Erfahrungsbewusstsein. Dieses ist natürlich als solches nicht immer anerkannt worden.

Der Hauptfehler in all den Untersuchungen über die letzten Daten, sei es des Raumes oder der Zeit oder der Empfindung liegt darin, dass man meint, durch Abziehen der Relationen vom Inhalt erhielte man den Raum an sich, die Zeit an sich, das Ding an sich, die Empfindung an sich. Die Empfindung an sich ist oder besser wäre die Empfindung, sofern sie nur empfunden, nicht vorgestellt wird. Von ihr lässt sich keine Vorstellung bilden, die nur die Empfindung als solche enthielte; denn bildet man sich eine Vorstellung von ihr, so ist diese notwendig an Relationen gebunden. Doch man soll nun nicht meinen, nach Abzug derselben erhielte man einen Rest, der mit der Empfindung an sich identisch wäre. Man erhielte nichts.

Denn die Relationen fallen nicht unter die Kategorie der Qualität, so dass ich sie wie Zahlen behandeln dürfte, durch deren Zuzählung oder Abziehung man nichts Wesentliches an der Empfindung änderte. Sie fallen vielmehr unter die Qualität, wenn man sich eine Vergleichung dieser Art erlauben darf. Eine jede ist so wesentlich wie die andere, zur Zusammensetzung der Empfindung. Reisse ich eine von ihnen aus ihrem Zusammenhang, so ist die Empfindung nicht mehr die-

selbe. Durch Abziehung auch nur einer Relation zerstöre ich die Empfindung und setze eine andere an ihre Stelle. Infolgedessen aber habe ich dann auch kein Recht mehr zu sagen, was mir nach Abzug der Relationen übrig bliebe, sei das eigentliche Wesen der ursprünglichen, von Relationen umgebenen Empfindung. Dieser Rest hat ja gar nichts mehr mit der Empfindung, von der ich die Relationen abzog, zu thun. So ist es auch mit der Vorstellung des Dinges. Die eigentümliche Zusammensetzung der Relationskomplexe, die eine bewusstseinsmässige Vorstellung des Dinges bildet, giebt dem Ganzen eine ihm eigentümliche Nuanzierung, die grade diese Vorstellung charakterisiert, die sie zu dieser Vorstellung grade macht. Nun kann man ja den abstrakten Begriff eines relationslosen Substrats bilden, aber es ist ihm die Wirklichkeit, die ich dem Relationskomplex beilegte, verloren gegangen. Diese Wirklichkeit wird erst mit dem Relationskomplex und in ihm aufgefasst. Wie kann ich dann behaupten, das Substrat wäre die eigentliche Wirklichkeit des Dinges?!

Das Ding, die Empfindung, die Vorstellung u. s. w. lassen sich nicht behandeln wie ein Konglomerat von Substanz und Accidentien. Es rührt daher, dass die Wirklichkeit derselben eine bewusstseinsmässige ist, d. h. durch die Einheit begründet wird, zu der das Bewusstsein die Relationen zusammenfasst.

Unsere Auffassung hat, wie wir sehen, den Vorteil, dass sie der Bedeutung der Relationen, die dieselben doch nun einmal für unser Denken haben, gerecht wird, gerechter als die Vertreter gegenteiliger Ansicht. Ihnen versinken die Relationen eigentlich in ein Nichts, man weiss gar nicht, weshalb die menschliche Vernunft zu ihrer Bildung veranlagt ist.

So entnehmen wir der These 1, die Stumpf für inkorrekt erklärt, allerdings nur die eine Seite, dass die Beziehung der Empfindungen aufeinander zu ihrem Wesen gehört, während wir es dahin gestellt sein lassen, ob durch diese Beziehungen das Bewusstsein entstehe (Bain)[31]).

Zugleich ergiebt sich aus den vorigen Erörterungen, dass wir auch die folgenden Relativitätsthesen, wie sie Stumpf aufstellt, um sie zu widerlegen, nur mit Einschränkungen annehmen können. Wir können nicht zustimmen, wenn es heisst: „Wir empfinden nicht absolute Inhalte, sondern Beziehungen, Unterschiede, Veränderungen“ [32]). Mit den Gegengründen Stumpfs kann man sich allerdings auch wenig zufrieden geben. Denn gerade so gut, wie er die Abstraktionen vom Inhalt, die Fundamente für das Ursprüngliche, die Beziehungen für das Abgeleitete erklärt, können seine Gegner das Umgekehrte behaupten. Keiner aber hat die empirische Erfahrung, das Wahrnehmungsbewusstsein für sich. Ob ich nach der Seite des Inhalts, oder nach den Beziehungen abstrahiere, wir haben keine Wirklichkeit vor uns. Für den Fall einer Abstraktion haben auch wir absolute Inhalte vorausgesetzt. Aber auch diese absoluten Inhalte erwiesen sich nachher als Relationskomplexe. Was ist nun in der Erfahrung gegeben? Man könnte sich so ausdrücken: „Wir nehmen die an die Fundamente geknüpften Relationen oder die mit den Relationen behafteten Fundamente wahr“, je nachdem wir von der einen oder anderen Seite den Wahrnehmungsinhalt betrachten. Es ist das eine vielversuchte Lösung; und doch will man sich nicht gerne mit dieser Antwort zufrieden geben, weil unter der Hand jene Begriffe „Fundament“ und „Relationen“ immer wieder den Gegensatz

„Substanz und Accidens" annehmen. Die Empfindung (wie auch das Ding, worauf wir schon vorher hinwiesen) ist in ihrer bewusstseinsmässigen Bestimmtheit so etwas durchaus Qualitatives und dadurch Einheitliches, dass es eine Aufhebung ihrer Wirklichkeit ist, wenn man auch nur etwas aus ihr herauszunehmen versucht. Dann muss man aber auch notwendigerweise auf eine Trennung von Fundament und Relationen als selbständig existierender Grössen endgiltig verzichten. Nichtsdestoweniger bleibt es schwer, sich diese Empfindung, wie sie erfahren wird, vorzustellen. Es könnte fast so scheinen, als hätten wir in dieser Empfindung, „wie sie erfahren wird", besser — erfahrungsmässig existiert, eine Empfindung vor der Auffassung, eine reine Empfindung konstatiert. Doch das ist nicht der Fall. Es handelt sich hier recht eigentlich um das Erfahrungsbewusstsein, in dem Empfindung und Vorstellung zur bewusstseinsmässigen Einheit verschmelzen.

Wir nehmen hier Gelegenheit, das eben schon Ausgeführte noch kurz auf die Verbindung von Gefühlen und Vorstellungen zu übertragen. Auch sie verschmelzen im Erfahrungsbewusstsein in eins — „Gefühls einerseits und Wahrnehmen oder Vorstellen andererseits bildet in diesem Falle eine Einheit: vermöge dieser Einheit bezieht sich das Gefühl auf denselben Gegenstand wie das Wahrnehmen und Vorstellen" [33]). Wir meinen, nicht bloss in dieser Beziehung auf einen Gegenstand wachsen Gefühl und Wahrnehmen oder Vorstellen zusammen, sondern auch dann, wenn es sich nur um das Gefühl, ohne dessen Beziehung auf einen Gegenstand handelt, ist es mit den Relationsvorstellungen verwachsen. Beide, Gefühl und Relationsvorstellung sind im Erfahrungsbe-

wusstsein geeinigt. Die Vorstellungen werden zu Bestimmtheiten, zu Eigentümlichkeiten des Gefühls. Die Analyse mag beide zu trennen und für sich zu fassen suchen, nur denke sie nicht, dass nach Abzug der Vorstellung das „reine“ Gefühl übrig bleibt. Wir haben eben gesagt, die Relationen würden zu Bestimmtheiten des Gefühls, die Relationen sind überhaupt Bestimmtheiten jedes Bewusstheitsvorganges. Als Bestimmtheit eines solchen sind sie einheitlicher Natur mit dem Bewusstseinsvorgang. Man wird sie nicht mehr inhärierende Prädikate eines Inhalts nennen, Anschauungen, die der Realismus vertritt. Sie sind Bestimmtheiten, Eigentümlichkeiten des Wahrnehmungsbewusstseins. Dadurch werden sie zu Vermittlern neuer Erkenntnis, dass sie mit neuen Wahrnehmungsvorgängen verschmelzen. Der Erkenntnisvorgang gewinnt so ein anderes Ansehen, wie beim Realismus. Es sind nicht etwa in sich bestimmte Inhalte, die das Bewusstsein ausschiede als selbständige, in demselben weiter existierende Grössen. Alle Bewusstseinsvorgänge sind ja Einheiten. Sie bilden neue einheitliche Vorgänge, indem ihre verblassten Erinnerungsbilder, die meistens durch ein Wort oder sonstwie rege werden, die natürlich als solche auch bewusstseinsmässige Einheiten sind, mit neuen Wahrnehmungsvorgängen verschmelzen zur neuen Einheit. (Dieses Zusammenschmelzen ist etwas ähnliches wie das „Ineinanderüberfliessen“ der Empfindungen, von dem wir früher sprachen.)

Dieser Begriff der Einheit, der die Empfindung, wie sie erfahrungsmässig, d. h. bewusstseinsmässig existiert, charakterisiert, soll das ersetzen, was sonst der Substanzbegriff leistete: er soll den Relationen den Einigungspunkt geben, wie jener den Accidentien. Dabei hat er den Vorzug, die Empfindung nicht zu

zerreissen. Die Empfindungen in ihrer Einheit verschmelzen; sie in ihrer jedesmaligen Bestimmtheit (ein Begriff, den wir für den unzulänglichen Begriff „Inhalt“ einsetzen) sind im Bewusstsein existierende Grössen. Auf diese Weisen vermeiden wir auch jene Klippe, an die eine strenge Relativitätstheorie so leicht anstösst, wenn sie nämlich behauptet, wir empfänden nur die Beziehungen. Nimmt man den realistischen Begriff von Beziehungen, der nichts Geschlossenes, Einheitliches aufzuweisen hat, so sieht man überhaupt nicht ein, wie man ein Etwas empfinden kann. Die Relationen sind für uns Bestimmtheiten des Erfahrungsbewusstseins, die in demselben und durch dasselbe ihre direkt bestimmende Kraft erhalten (etwas, was sonst der Inhalt an sich, der vom Bewusstsein ausgeschiedene Inhalt, leisten musste). Sie sind mit dem Erfahrungsbewusstsein eins, dieses ist nicht etwa ein ihnen zu Grunde liegendes Substrat, es ist ja nur der bewusste Relationskomplex.

Dies die positive Ausführung zur Kritik der „reinen“ Empfindungen und der Bainschen Definition (bei Stumpf These a) und c), die wir bisher besprachen).

Der Grund, weshalb Stumpf zu der Aufstellung „reiner“ Empfindungen als psychologischer Daten kommt, wird aus folgendem klar. Nach ihm kommt auch den blossen Empfindungen Reflexion zu, nicht allein den Urteilen. Wir würden also beim Hören eines Tones unser Hören zugleich mit dem Tone auffassen [34]). Viel vorsichtiger spricht Bergmann hierüber. Er giebt zu, dass wir uns auf das eigene Wahrnehmen nicht zu besinnen brauchen, „wir haben es jedoch so in unserm Besitz, dass wir ihm unsere Aufmerksamkeit zuwenden und Betrachtungen über dasselbe

anstellen können." Wenn ich allerdings ein Urteil fälle: „ich höre jetzt einen Ton", so kann jenes Mitauffassen des Wahrnehmungsaktes infolge einer Abstraktion vorhanden sein, braucht es aber nicht. Zunächst denkt der im Abstrahieren ungeübte Mensch immer nur an das Objekt, das er im Original erfasst zu haben meint. Dafür spricht besonders der Umstand, dass er dasselbe nach aussen hin verlegt: z. B. der Ton liegt als etwas ausser ihm Existierendes im Instrument. Kommt der Betreffende nun dazu, an den Wahrnehmungsakt mitzudenken, so hat er dies nur einer Abstraktionsübung zu verdanken. Auf keinen Fall kommt er dazu als „bloss empfindendes Subjekt". Wir zitieren im folgenden einige, dasselbe begründende Sätze Natorps[35]). Er sagt: „Entschwindet mir der Ton, so entschwindet auch mein Hören des Tones und es tritt entweder ein anderer Inhalt in mein Bewusstsein, für welchen dasselbe gelten wird, oder wenn gar aller Inhalt mir entschwindet, so entschwindet auch die Bewusstheit (gleich „Akt des Bewusstseins") und das Ich und es bleibt gar nichts übrig." Ferner „der Ton ertönt mir und ich höre den Ton, dies sind für mich nicht zwei Thatsachen; . . . sondern es ist eine einzige Thatsache, in der ich allenfalls durch Abstraktion die uns bekannten beiden Momente unterscheiden kann, das Dasein des Inhalts und seine Zugehörigkeit zum Gesammtinhalt meines Bewusstseins." Diese Unterscheidung, die nach Stumpf das rein empfindende Subjekt ausübt, aber grade ist es, die ihn nötigte, „reine Empfindungen" zu konstatieren. Denn bestehen die Voraussetzungen, dass die Empfindungen durch die beziehenden Urteile verfälscht sind und dass der Mensch als empfindendes Subjekt reflektiert, d. h. Inhalt und Akt des Bewusstseins wohl zu

trennen vermag und die Einwirkung des letzteren auf den ersteren wohl zu merken vermag, so muss dieses rein empfindende Subjekt mit seiner Reflexion gegen die beziehenden Urteile vorgehen, wenn es vielleicht auch nicht immer „gegen die Macht einer langen Gewohnheit durchdringt“, und muss die reinen Empfindungen trotz ihres Appercipiertseins dem erkennenden Subjekt „rein“ darbieten. Was endlich Stumpf diese Aufstellungen ermöglichte, ist die mechanische Weise, in der er die beziehenden Urteile an die Empfindungen knüpft. „Die Beurteilung übt keine rückwirkende Kraft auf den beurteilten Inhalt aus.“ Wir fassten dagegen die Empfindungen als straffe Einheit und zeigten, wie jede Veränderung in den Relationen eine Veränderung der Empfindung war, wie ferner die Relationen überhaupt nicht geeignet waren, rein als Inhalt besehen, bestimmt abgegrenzte Aussagen zu bieten. (Darüber Näheres vorher[36].) Wir greifen hierin die beiden Wurzeln der realistischen Erkenntnis an: die eine, die das Ding als ein bestimmt abgegrenztes in den Prädikaten, die durchweg in Relationen, und damit (nach ihrer realistischen Auffassung) in ein Nichts aufgelöst werden können; die andere, die das Ding als Substanz mit Accidentien behaftet auffasst (oder diese Auffassung irgendwie noch durchblicken lässt) und beide in mechanischer Weise zusammenfügt. Das zieht sich natürlich auch in die Untersuchung über Empfindung, Vorstellung u. s. w. hinein.

Wir sind so auf keine Weise über die Relativität der Erkenntnis unserer Empfindungen hinausgekommen. Die „absoluten Inhalte“, die wir gelten liessen, sind ja keine reinen Empfindungen, d. h. faktisch existierende, von allen „Verdunkelungen“ der Apperception befreite Empfindungen. Sie sind zur

Not Hilfsmittel in der Analyse der Objekte, weiter nichts. Dagegen gewannen wir als positives Gegenresultat über das Verhältnis von Empfindung und beziehenden Urteilen folgendes: wir kennen erfahrungsmässig keine anderen Empfindungen, als die, welche im Erfahrungsbewusstsein mit beziehenden Urteilen verbunden sind. Auch das erste Erfahren von Empfindungen ist nicht anders. Es giebt nur aufgefasste Empfindungen; dem rein empfindenden Subjekt Reflexion zuzuschreiben, ist ein Widerspruch gegen diesen allgemeinen Erfahrungssatz (den ja auch Stumpf als solchen für den Erwachsenen anerkennt). Vermöge der Verbindung mit den beziehenden Urteilen, die u. E. der Verschmelzung beider zu weichen hat, haftet den Empfindungen Relativität an, von der wir natürlich nur unter Voraussetzung der realistischen Aufstellung über das Verhältnis von Empfindungen und beziehenden Urteilen reden können. Stumpf ist ihr Vertreter. Er trennt beides, so dass er letztere ruhig von den ersteren abziehen kann, um zu den reinen Empfindungen zu gelangen. Aber letztere sind nichts Wirkliches.

Man könnte vielleicht, um jene Empfindungen aus der Thatsächlichkeit zu belegen, an den unmittelbaren Eindruck erinnern, den wir z. B. von der Empfindung einer roten Rose haben. Das ist zunächst auch der Weg, auf dem Meinong die Einfachheit der Empfindung „rot“ etwa feststellt. Nachdem er die relativen Bestimmungen als Abstraktionen dargethan hat, kommt er auf die Einfachheit, die den Farbenempfindungen als Merkmal im wahrsten Sinne des Wortes zukommen[37]). Man könnte endlich auf eine „innere Wahrnehmung des Ich“ verweisen, von dessen Existenz wir doch einen dunkeln Eindruck hätten.

Das sei doch alles unmittelbar gegeben und zum wenigsten ein Analogon zu jenen von beziehenden Urteilen losgelösten Empfindungen. Doch auch diese „Thatsachen" beruhen auf Abstraktionen und sind keineswegs frei von Relationen, wenn diese auch, wie z. B. im erstgenannten Fall, zu einer Einheit verschmolzen sind.

Wir fügen hier, um die ebengenannten Einwürfe beleuchten zu können, etwas über die Abstraktionen bei. Es können zwei Arten derselben vorkommen. Zunächst kann diejenige statthaben, die man gewöhnlich meint, wenn man von Abstraktion redet: die nämlich, die determinierende Prädikate schafft auf Grund der Ähnlichkeit des Gegenstandes mit einem andern in der vom Prädikat angegebenen Hinsicht. Doch es giebt noch eine zweite Art von Abstraktion, die den Blick vom determinierten Ganzen auf das Ganze als solches richtet, wobei die determinierenden Momente mehr in den Hintergrund gedrängt werden und fast ganz verschwinden. (Korrespondierend hierzu ist der Fall, wenn gewissermassen eine ganze Gegend auf einmal in meinem Blickpunkt liegt, wenn ich m. a. W. ein allgemeines Wahrnehmungsbild einer Gegend habe). Diese zweite Art kann eine natürliche und künstliche Entstehungsweise haben. Das erste ist dann der Fall, wenn man von einem allgemeinen Eindruck, den eine Sache auf uns macht, spricht. Die Sache nimmt uns durch ihre Neuheit so hin und so gefangen, dass die determinierenden Abstraktionen keine Möglichkeit haben, hervorzutreten. Dabei aber ist jener allgemeine Eindruck eine Abstraktion. Diese ist die ursprünglichste und verschwommenste Art, wie wir jede neue Erscheinung auffassen. Sie bleibt die einzige Erkenntnis, wenn die Erscheinung nur kurze Zeit

dauert; sie macht schliesslich das Erinnerungsbild aus, wenn die Jahre die Determinationen verwischen. Beispiel: der allgemeine Eindruck von einer roten Rose. — Eine künstliche Entstehungsweise hat jene zweite Art von Abstraktion dann, wenn man durch Abzug der beziehenden Urteile, der Relationen zu den reinen Empfindungen gelangt zu sein meint. Beide Weisen spielen eine Rolle bei der „inneren Wahrnehmung des Ich", je nachdem man sie zu empfinden vermeint, oder sie durch logische Folgerungen gewonnen zu haben vermeint. Beide Male jedoch ist der dunkle Eindruck eines allem zu Grunde liegenden Ich nur eine leere Abstraktion von den Abstraktionen der dunklen Erinnerungsvorstellungen, die die Zeit von den Erlebnissen der Vergangenheit übrig gelassen hat. — Haben wir aber wirklich auch bei diesen scheinbar widersprechenden Beispielen wirklich nur Abstraktionen vor uns, so auch nur „aufgefasste" Empfindungen (die weder einen absoluten Kern im Inhalt, noch eine Existenzweise dem Bewusstsein darbieten).

Die nebenhergehende Aufstellung des Dinges, der Empfindung u. s. w., überhaupt des Gegenstandes als eines durch das Bewusstsein zur Einheit zusammengefassten Relationskomplexes hat nur die Bedeutung eines Nebenresultates. Wichtig und hiermit korrespondierend war der Umstand, dass es uns die Sprache ermöglicht, den Unendlichkeitsprozess des Legens von Relationen abzukürzen, da sie nämlich mehr oder weniger komplizierte Phänomene, die wir in unserm Bewusstsein als etwas Einheitliches und Geschlossenes haben, durch einen zusammenfassenden Namen der praktischen Weltanschauung darbietet. Auch das Bewusstsein schliesst solche Komplexe in eine Einheit (cfr. die Parallele des Blickpunktes).

c. Die Vergegenwärtigung des Transcendenten im „Gegenstandsbewusstsein".

Wir kommen jetzt zurück auf den dritten Weg, zu etwas Absolutem zu gelangen. G. K. Uphues: Das Erfahrungsbewusstsein ist ein „Gegenstandsbewusstsein", in dem wir uns das Transcendente als etwas dem Bewusstsein überhaupt Entgegengesetztes vergegenwärtigen und das demnach einen „Ausdruck des Transcendenten" enthält. Beweis dafür ist, dass wir erstens die Eigenschaften, die wir uns in den Empfindungen vergegenwärtigen, durch jene Empfindungen und durch die auf Grund derselben und in Übereinstimmung mit ihnen gebildeten Vorstellungen kennen lernen, und dass wir zweitens diese Eigenschaften nicht von den Empfindungen aussagen können[38]. (Das Transcendente, von dem hier ohne Rücksicht auf seine Existenz die Rede ist, ist natürlich nicht als auf das Bewusstsein drückend aufgefasst.) Andererseits können wir auch nach Uphues die Empfindungen süss, sauer, gross, klein, hart, schwer, rot, blau u. s. w. nennen, wiewohl es „künstliche, dem Bewusstsein widersprechende Auffassungen" sind, „die aber nicht umgangen werden können, wenn die in diesen Empfindungen vergegenwärtigten mathematischen, mechanischen und sinnlichen Eigenschaften den Dingen nicht zukommen[39])". Um in diesen Fragen sicher zu entscheiden, ist es sehr wichtig, dass der Begriff des Transcendenten klar vorliegt. Die „Natur" ist das „Transcendente, das uns ursprünglich in Empfindungen zum Bewusstsein kommt und von uns in Vorstellungen und Gedanken, die auf Grund der Empfindungen gebildet werden, vorgestellt und gedacht wird[40])."

Die Wahrnehmung ist danach auf dies Transcendente von jeher gerichtet und empfängt dadurch ihren „Charakter“. Also gehört der Ausdruck des Transcendenten nicht einer höheren Stufe der Bewusstseinsentwicklung an, das Transcendente ist ja das „primum cognitum“ [41]). Vor allen Dingen ist daran festzuhalten, dass der Begriff des Transcendenten, d. h. dasjenige, was wir darunter verstehen, eine Entwicklung mit der Bewusstseinsentwicklung zugleich durchmacht; und zwar ist er immer das notwendige Korrelat zum Immanenten. Was man diesem zugiebt, nimmt man jenem, was man jenem zugiebt, nimmt man diesem. Das Transcendente ist also nicht die Natur im gewöhnlichen Sinn des Wortes oder das „Gegebene“. Es wird im Erfahrungsbewusstsein, das lehrt die Erfahrung, auch nicht aufgefasst und geschieden als etwas „von allen Bewusstseinsvorgängen überhaupt Verschiedenes“. Und wäre ein Ausdruck des Transcendenten als eines Verschiedenen in ihm vorhanden, so müsste derselbe trotz der Einheit des Bewusstseins sich geltend machen: wir müssten im Bewusstsein zweierlei und zwar entgegengesetzte „Inhalte“ auf einmal erfahren. Wir haben aber gesehen, dass ein sogenannter Inhalt für sich ein Nichts ist und erst als bewusster etwas besagt: wir müssten also zweierlei entgegengesetzte Bewusstseine in dem einen Bewusstseinsvorgang erfahren. Nun weist allerdings Uphues der Reflexion das Werk der Trennung, die Aufstellung eines Ausdrucks des Transcendenten zu [42]). Es fragt sich, ob diese Reflexion recht hat. Zunächst jedoch wird man im Erfahrungsbewusstsein von einem Transcendenten nicht ohne weiteres geredet haben und reden dürfen. (Für Uphues hat das Wort „Ausdruck oder Bild des Transcendenten“

nur einen „provisorischen Sinn“[43]). Die Empfindungen enthalten erst dann einen wirklichen Ausdruck des Transcendenten, wenn ihnen wirklich ein Transcendentes entspricht. Die Möglichkeit der Erkenntnis des Transcendenten können wir nur auf seine Wahrheit gründen[44]). So schliesst diese Möglichkeit die Existenz des Transcendenten ein. Die Erkenntnis desselben geht nach der Bilder- oder Zeichentheorie vor sich.)

Wir hatten schon vorher darauf aufmerksam gemacht, dass es Schwierigkeiten bereitet, diesen „Ausdruck des Transcendenten“ als eines dem Bewusstsein überhaupt Entgegengesetzten bei der Einheit des Bewusstseins zu halten. Es wäre auch zu bezweifeln, dass „es den Ausdruck dessen bilde, was von ihm verschieden ist, keineswegs aber als Ausdruck des Gegensatzes des Gegenstandes als solchen betrachtet werden könne“[45]). Letzterer müsste doch wenigstens „inhaltlich oder der Sache nach“ in den Bewusstseinsvorgängen enthalten sein, er müsste irgendwie im Ausdruck des Transcendenten sich bemerkbar machen, eine Bestimmtheit desselben etwa sein, denn wie kämen wir sonst dazu, den Gegenstand als verschieden vom Bewusstsein überhaupt aufzufassen? Der Ausdruck des Gegensatzes als solchen wird natürlich nicht selbständig auftreten, doch wo er nicht im „Bewusstseinsakt“ gesucht werden darf, könnte man ihn nur im Ausdruck des Transcendenten suchen. Hier müsste sich also gleich bei der ersten Wahrnehmung ein Wissen um den Gegensatz einstellen. Und das ist nicht der Fall. Man kann auch nicht zur Analogie greifen und sagen, man könne sich etwas ähnliches vergegenwärtigen, ohne es „als ähnlich“ mit dem Bewusstseinsvorgang, in dem es vergegenwärtigt werde,

aufzufassen. Während die Ähnlichkeit nur auf die verglichenen Bestimmtheiten (oder Inhalte) der Bewusstseinsvorgänge sich beziehen kann, handelt es sich im vorliegenden Falle um Bewusstsein und Nicht-Bewusstsein, und letzteres soll in ersterem, der einzigen Erkenntnisquelle, zum Ausdruck kommen. Man sieht, der Fall ist so einzigartig, dass er nicht durch die angeführte Analogie begriffen werden kann. Man könnte es sich schon denken, wie jener Vorgang, in dem ein Bewusstseinsvorgang zum Gegenstand des Erkennens wird, von der Gleichheit der Form, die dieser Gegenstand mit ihm selber hat, absicht und nichts merkt, trotzdem dieses Gegenstandwerden eines Bewusstseinsvorgangs des Unerklärlichen noch genug birgt; doch dass in dem Vorgang, dessen Gegenstand ein „Nicht-Bewusstseinsvorgang" ist, abgesehen werde von dessen entgegengesetzter Form (die erst die Reflexion entdecken soll), ist schlechterdings nicht denkbar. Wogegen hier polemisiert werden soll, ist nicht das Gegenstandsbewusstsein überhaupt, sondern nur das, dass es als das ursprüngliche Bewusstsein hingestellt, sodann das, dass man in ihm trennt zwischen einem Ausdruck des Transcendenten, der mit dem Bewusstseinsvorgang ein und dasselbe ist und zwischen dem Transcendenten, das in ihm vergegenwärtigt wird, aber von ihm verschieden ist. Das scheint keine rein psychologische Betrachtung zu sein. Befolgt man diese, so kann man das Gegenstandsbewusstsein nur als ein Bewusstsein charakterisieren, dessen Wesenheit ein objektiviertes Sein ist. Wie dies psychologisch entsteht, darüber s. S. 58. Jenes „Gegenstandsbewusstsein" charakterisiert also nicht das Erfahrungsbewusstsein, das allerdings ein Wissen ohne ein Wissen um dieses Wissen ist, doch nicht insofern, als die gegen-

sätzliche Form des Gegenstandes in dem Wissen nicht gewusst würde, sondern insofern, als das Wissen davon in ihm fehlt, dass es ein Bewusstseinsvorgang ist [46]. Das erscheint paradox. Das Erfahrungsbewusstsein enthielte danach also nicht nur nichts Transcendentes oder etwas wie einen Ausdruck desselben oder Hinweis auf dasselbe, es wäre selber nicht einmal etwas Immanentes [47])? Es leuchtet sofort ein, dass diese Folgerung nicht zutrifft und auch nicht begründet ist im Vorhergehenden. Die Korrelate „immanent und transcendent“ sind Reflexionsbegriffe und haben erst im entwickelten Bewusstsein einen Sinn. Wenn wir nun das Erfahrungsbewusstsein betrachten, so haben wir uns daran gewöhnt, alles, was Bewusstsein heisst und Bewusstseinsvorgang ist, mit „immanent“ zu bezeichnen, gegenüber der Natur, die gewöhnlich als das Transcendente gilt. Und deshalb bedarf es einer Loslösung unserer Gedanken und Vorstellungen von diesen Begriffen, die meistens uns sehr schwer wird und geradezu widersinnig erscheint, damit wir wieder einsehen lernen, dass wir beim Erfahrungsbewusstsein, wenn wir sehen, hören u. s. w., nicht daran denken, dass es ein Bewusstseinsvorgang ist, ebensowenig wie daran, dass wir einen Ausdruck des Transcendenten in ihm haben. Die Erfahrung bestätigt diesen Satz. Wollen wir nun den Begriff „immanent“ für dieses Erfahrungsbewusstsein wieder einsetzen, so steht dem nichts im Weg, nur muss man ihn dann ohne die Korrelatbeziehung, die wir doch sonst zugleich mitdenken, denken.

Die Bildertheorie weiter erweist sich in Wahrheit als die Abstraktionstheorie des Realismus. Wie nach jener die Erkenntnis in der Verähnlichung des Gegenstandes mit dem erkennenden Bewusstsein liegt, so

zeigt ja auch die Abstraktionstheorie, wie ähnliche Vorstellungen zur Vermittlung weiteren Wissens nötig sind und dazu beitragen dadurch, dass sie mit neuen Wahrnehmungen verschmelzen[48]).

Das Absolute ist also nach allem nur das Erfahrungsbewusstsein, sofern es als eine bewusstseinsmässige Einheit uns gegeben ist. Kein Moment im „Inhalt" giebt uns etwas Absolutes, das für sich gegeben wäre, denn auch das „vergegenwärtigte Transcendente" ist kein „Letztes" im „Inhalt".

d. Abschliessende Zusammenfassung von No. 4: Es giebt keine **„Inhalte", die für sich existierten,** auch nichts Absolutes in der Wahrnehmung, **das für sich existierte.**

Eine endgültige Zusammenfassung des ganzen Stoffes enthält die zweite von Bonatelli wiedergegebene Definition der Relativität des Erkennens: „Nur das Begrenzte und Bedingte ist für das Erkennen erreichbar. Das Absolute ist nur durch Glauben oder höchstens eine unbestimmte Vorstellung von ihm zu erfassen, wenn nicht ganz unerkennbar." Den ersten Teil geben wir zu. Doch haben wir dabei den mittelalterlichen Begriff des Begrenzten, wo man darunter die wirkliche Welt versteht im Gegensatz zur idealen, supranaturalen Welt, ausser Acht gelassen.

Unserer Arbeit ist es ja mehr um den Nachweis des logisch Bedingten zu thun. Diesen Nachweis führten wir mit Hilfe der Relationen, die zeigten, wie bedingt doch jene Prädikate, in denen der Realismus Erkenntnis zu haben meint, in Wahrheit sind, die zeigten, wie sie, rein als Inhalte genommen, sich in

ein Nichts verflüchtigen lassen. Sie erscheinen der Überlegung nicht mehr als in sich bestimmte, das Ganze bestimmende Inhalte, die das Bewusstsein als selbständige Grössen ausschiede, sondern gemäss ihrer Entstehungsweise als nur im Hinblick auf andere Erscheinungen gültig. — Im Begriff des Begrenzten können wir nur einen uneigentlichen Sinn entdecken, etwa dass wir sagen, die Relationen als das, was die alten Prädikate doch noch irgendwie vertrete, grenzten das Ding von bestimmten Seiten ab; wenn sie auch das Wesen der Prädikate nicht teilten, so doch noch ihre Bestimmung. Doch nun werden wir diese These in ihrem positiven Teil angreifen müssen, wenn wir ihr im kritischen auch zustimmen. Das kommt daher, dass sie den alten Realismus noch immer mit sich herumträgt, den sie doch eigentlich gerichtet hat. Während sie nämlich vorher nachweist, dass sie das im realistischen Sinn Absolute nicht in den Prädikaten anerkennen kann, verlegt sie es ausserhalb der Prädikate als etwas Unerkennbares. Dies Absolute existiert für sie, trotzdem es ihr nicht in der Erkenntnis entgegentritt. Methodisch in diesem Fall geht man nur dann vor, wenn man die Relationserkenntnis zu einer absoluten macht. Das thut man dadurch, dass man den ursprünglichen Hintergrund des Realismus, unter dessen Voraussetzung allein man von einer Relativität der Relationserkenntnis reden konnte, auslöscht und nun diese Erkenntnis durch Relationen zum Prinzip des Erkennens macht. Freilich muss man sie nun auch anders auffassen als der Realismus, man muss ihre Begründung im Erfahrungsbewusstsein nachweisen. — Man könnte aber auch dann noch von Relativität des Erkennens reden, weil es uns nie möglich sein wird, alle Relationen, die wir hinsichtlich

eines Gegenstandes (im allgemeinsten Sinne des Wortes) bilden können, herzustellen. Abgesehen von der Zeit, die in uns die Möglichkeit dieser Art Erkenntnis erst langsam zur Entfaltung kommen lässt, verliert sich der analysierende Blick nicht gern in dem Relationsgewebe, sondern geht gerne wieder auf das Ganze zurück (wie auch das Auge bei der Analyse wieder gerne das Ganze in seinem Blickpunkt fasst). Und selbst wenn man sich entschlösse, alle möglichen Relationen aufzusuchen, es würde uns nicht gelingen, weil ihre Zahl unendlich gross ist. Jede Erscheinung hat unendlich viele „Seiten“, kann von unendlich vielen „Gesichtspunkten“ aus betrachtet werden. Ein äquivalentes Supplement für diesen Mangel ist jener Blick auf das Ganze nicht, wogegen er allerdings immer Ausgangspunkt der Analyse bleibt und während derselben immer mitschwingt. Trotzdem wird man diesen Mangel so vieler Relationen nicht so hoch anschlagen. Diese Art spielt der eigentlichen Relativität gegenüber gar keine Rolle, sie ist nur quantitativ orientiert.

5. Wie kann das Transcendente erkannt werden?

a. Ist die Erkenntnis dem Ding adäquat? (Bonatelli).

Der bisherige Gang der Arbeit hatte viel Zerrissenes an sich, weil er zunächst von zerstreut wiedergegebenen Definitionen ausging. Wir möchten ausser klarer Übersicht über den bereits verarbeiteten Stoff zugleich noch einige andere notwendige Fragen berühren. Endlich haben wir dann noch die Schlussfragen anzuknüpfen, wie das Bewusstsein der Relativität unseres

Erkennens zustande kommt und was es in letzter Instanz bedeutet.

Wir hatten schon in der historischen Entwicklung gesehen, dass der Ausgangspunkt beim Nachweis der Relativität unseres Erkennens immer der Realismus ist. Nun hat derselbe im wissenschaftlichen Betriebe manche Veränderungen erfahren; doch was er will, das sieht man auch noch den veränderten Gestalten an.

Für ihn ist das Ding eine Essenz mit Eigenschaften, der objektive Existenz zukommt. Fragen wir, wie kommt man zu diesen Aufstellungen auf wissenschaftlichem Wege? Als praktische Weltanschauung sind sie ja allgemein im Gebrauch. Ihr wissenschaftlicher Vertreter ist z. B. Bonatelli. Er giebt zu, dass das Ding erst Objekt des Bewusstseins werden muss, ehe es zur Erkenntnis erhoben werden kann. Zu diesem Objekt der Wahrnehmung wird es, indem das Subjekt eine bestimmte Affektion erleidet infolge eines Reizes. Aber wenn auch dadurch die Erkenntnis vom Bewusstsein abhängig wird, ist sie doch dem Ding adäquat. Ihre Unvollkommenheit schliesst nicht ihre Absolutheit aus. Das wird folgendermassen bewiesen: Die durch die Affektion bewirkte Veränderung wird zur „Form (species) des Objekts“ (besser Dinges). Von dieser Form kommen wir auf das Ding selbst, indem wir „unser Augenmerk auf das Endziel richten“ und dadurch das Ding unmittelbar wahrnehmen. Das ist aber nur dadurch möglich, dass das Denken Prinzipien, Normen, Ideen enthält, die es uns ermöglichen, über das Gegebene hinauszugehen. Denn das Denken hat „Forderungen, denen durch das Objekt (= Ding) Genüge gethan wird, wie es behauptet“; diesen Forderungen genügt

die Erscheinung nicht, selbst zugegeben, dass sie das eigentliche Objekt der Wahrnehmung ist. So springt denn das Denken über diese Grenze der Erscheinungen hinaus vermöge ihm eigentümlicher Ideen.

Die Absolutheit wird hier verlegt in die Erkenntnis des Dinges, wie es in Wirklichkeit ist, in die Erkenntnis dessen, was wir unter Ding verstehen, wenn wir von seiner Wahrnehmung reden, kurz in die Erkenntnis des Transcendenten. Dabei wirft Bonatelli den Jdealisten vor, sie könnten sich durchaus keine Gleichheit zwischen Empfindung und Transcendentem vorstellen, geht dabei jedoch selbst von den Prinzipien des Denkens aus, um zum wirklichen Ding zu gelangen und nicht von der Empfindung, die nur eine Form des wirklichen Dinges ist, aus der das Denken erst dieses gewinnt, dadurch dass es an ihm einen Anhaltepunkt hat, über die Grenzen des Gegebenen hinaus etwas von ihm Verschiedenes und doch wieder nicht Verschiedenes, unmittelbar zu erkennen. Was nun des Weiteren die „Forderungen des Denkens" angeht, so werden dieselben auch von G. K. Uphues anerkannt, denn auch er hat die „genetische Methode" in der Psychologie insofern notwendig, als sie „Bestandteile in den vorausgehenden Bewusstseinsvorgängen, die diese als Bedingungen für die Entstehung der nachfolgenden erscheinen lassen", postuliert [49]). Das Postulierte ist dann „der Sache nach" in den Bewusstseinsvorgängen, Empfindungen und Wahrnehmungen enthalten. („Die apriorischen Elemente, durch die unsere Erkenntnis bezüglich der Naturdinge und Naturvorgänge zustande kommt", sind dadurch mit Recht überflüssig gemacht [50])). Dass man das Erfahrungsbewusstsein nun als Gegenstandsbewusstsein oder als ein Bewusstsein, in dem Forderungen des Denkens

vorhanden sind, die über das Bewusstsein selbst hinaustreiben, auffasst, ist eine Folge davon, dass man die Erkenntnis auffasst als ein Zusammen von Bewusstsein und Gegenstand, Form und Inhalt. Das ist es aber nicht. Das, was wir Inhalt nennen, ist ein Komplex von Relationen, der für sich genommen keine Einheit und keinen Kern hat, infolgedessen in sich zerfällt. Erst durch das Bewusstwerden erhält er seine Einheit und bestimmende Kraft, zugleich ist er aber nicht Inhalt einer Form, sondern Wesenheit, Eigentümlichkeit des Bewusstseinsvorganges oder der Vorstellung (denn auch vom reflektierenden Bewusstsein gilt dasselbe)[51].

b. Ist das Transcendente im Objekt der Wahrnehmung ganz enthalten? (über Objektivation).

Die Frage bleibt nach alledem übrig: „Ist das Transcendente vollständig im Objekt der Wahrnehmung enthalten, oder enthält dieses vielleicht einen Hinweis auf das Transcendente, auf etwas, was nicht mit dem Objekt der Wahrnehmung identisch ist?“ Die Frage ist dieselbe, wie wenn man untersuchte, ob man nicht neben dem Erkennen durch Vorstellungen ein unmittelbares annehmen müsste. Wir können vielleicht dies unmittelbare Erkennen nicht anders als durch Vorstellungen, die uns die nötigen Begriffe hergeben müssen, zum Bewusstsein bringen und beschreiben, aber trotzdem existiert es auch ohne die begriffliche Vorstellung unmittelbar, ja ist eigentlich zu postulieren, da wir sonst ja keine Richtschnur für die Formulierung unserer Vorstellungen und Begriffe hätten. (Dieser letzte Grund ist schon vorher widerlegt, denn

auch ein mitschwingendes Erfahrungsbewusstsein kann sehr wohl als Richtschnur des Denkens fungieren.) Während die empirische Psychologie meistens noch an dem Satz festhält, dass die Sinnesreize ihre Ursache in dem Druck der äusseren Gegenstände auf das Bewusstsein haben, könnte man sich jedoch etwas mehr vom Realismus entfernen und Sein und Bewusstsein nicht mehr mit Äusserlichkeit und Innerlichkeit identifizieren und nun von unmittelbarem Erkennen sprechen. Wir erfassten dann in demselben wie vorher schon das Fürsichexistierende, das in den sinnlichen Qualitäten existiert, das, was nach dem gewöhnlichen Bewusstsein auf die Sinnesorgane drückt, unmittelbar, also nur mit dem Unterschiede, dass „Transcendent" nicht mehr „ausserhalb des Bewusstseins existieren" heisst. So sehr in der letzten Anschauung Fortschritte gegenüber dem Realismus zu konstatieren sind, so ist die Untersuchung doch in ein unheilvolles Operieren gedrängt: man soll Empfindung und Gegenstand trennen und zwar wieder innerhalb des Bewusstseins oder besser nach dieser Theorie, auf dem Wege des Bewusstseins. Fasst man nun „auf dem Wege des Bewusstseins" als „auf dem Wege des vorstellenden Bewusstseins" auf, so ist die gemachte Zumutung nicht durchzuführen. Man müsste im Gegenteil dieses Bewusstsein selber von einem vorstellenden zu einem auch unmittelbar erkennenden erweitern. Dann aber ist uns auch jede Möglichkeit abgeschnitten, die These zu kritisieren: wir hätten ja einfach das Zugemutete gesetzt, ohne es begründet zu haben [52]). Die Frage tauchte von neuem wieder auf, ohne dass durch die bisherigen Überlegungen auch nur etwas erreicht wäre. — Man könnte nun vielleicht einmal von den Sinneseindrücken ausgehen, und sie wohl Inhalt des

Bewusstseins, aber keine Bewusstseinszustände sein lassen. In diesem Inhalt erkennten wir ferner das, was in ihm erscheint. Offenbar könne man vom Bewusstsein nicht sagen, es wäre süss, sauer, farbig, hart, schwer u. s. w. oder ausgedehnt. So wiesen denn auch die sinnlichen Qualitäten auf etwas Selbstständiges hin. Wäre das nicht der Fall, so müsste man am Sinn der Natureinrichtung verzweifeln; diese richtet die Wahrnehmung mit allen Fäden auf das Transcendente und dabei ist sie von der Erkenntnis desselben ausgeschlossen! Will man nun zunächst das, was durch das unmittelbare Erkennen erfasst wird oder werden soll, beschreiben — oder sagen wir lieber nicht „beschreiben", da es nicht in Begriffe gefasst werden kann und soll — will man es in seinem Sein begreifen, so ist das zunächst sicher, dass es irgendwie in der Vorstellung liegt als Vorgestelltes. Aber hiermit begnügen sich die Vertreter der Ansicht nicht und mit Recht weisen sie diese nur missverständliche Ausdrucksweise zurück. Denn sie „verstehen" oder „meinen" unter diesem unmittelbar Erfassten etwas anderes als eine Vorstellung von ihm. Wie man dieses mehr in realistischem Sinn, etwa durch Aufstellung einer Vergegenwärtigung des Transcendenten in den Empfindungen zu erklären versuchte, haben wir früher gesehen, ebenso wie ihre Unhaltbarkeit und die jedes ähnlichen Versuches. Wir meinen, dass jenes „etwas anderes meinen als eine blosse Vorstellung" daher kommt, dass man sich in der Reflexion immer wieder das Erfahrungsbewusstsein (oder die Wahrnehmung) als gegenwärtig hinzudenkt. Also das durch das unmittelbare Erkennen Erfasste ist die Vorstellung von ihm, bei der man sich zugleich das Erfahrungsbewusstsein gegenwärtig denkt, oder mit der

letzters verschmilzt. So überträgt man dann das, was das Erleben der betreffenden Wahrnehmung ausmacht, in die Vorstellung [53]). Dies sogenannte Mitschwingen des Erfahrungsbewusstseins ist allerdings eine der schwierigsten, psychologischen Thatsachen. Soll man es als die „Arbeit des Verstehens unterhalb der Schwelle des Bewusstseins, in dem weiten Gebiet des unbewusst Erregten“ [54]) gelten lassen? Wir werden lieber sagen, dass das Erfahrungsbewusstsein wie alle Bewusstseinsvorgänge die Möglichkeit zur Association mit anderen Bewusstseinsvorgängen hat. Durch diese Möglichkeit wird es zur Grundlage alles weiteren Wissens [55]).

Wie stehts denn nun weiter mit dem Erleben der Wahrnehmung, mit dem Erfahrungsbewusstsein? Die Vertreter einer unmittelbaren Erkenntnis glauben gerade in ihm den Beweis für sie zu haben. Grade da sähe man ein, dass die Empfindung kein Zustand des Bewusstseins sei, dass sie vielmehr etwas Transcendentes enthalte, dessen man unmittelbar gewiss sei. Daraus ersähe man, dass z. B. die Vorstellung von rot nicht selber rot sei. Aber in Wahrheit merkt man nichts von einem Druck, den die Sinnesdinge des gewöhnlichen Bewusstseins auf die „Seele“, auf das Erfahrungsbewusstsein ausüben sollen, merkt man auch nichts von einem unmittelbar Erfassten, dass sowohl für sich als absoluter „Inhalt“ ohne Geschlossenheit im Bewusstsein existierte oder als ein unmittelbar Erfasstes, in dem man des Transcendenten gewiss werde, vorausgesetzt, dass man das Erfahrungsbewusstsein ohne vorgefasste Vorurteile betrachtet. Vor allen Dingen ist es hierbei wichtig, falsche Nebenvorstellungen fernzuhalten. So zuerst die schon herausgehobene, dass das ausser uns Existieren der Dinge

ihre Transcendenz ausmachte. Diese Anschauung ist mit unserer Körpervorstellung ihrer Entstehung nach aufs Engste verknüpft. Sodann, wenn die Aussendinge wirklich ausserhalb unseres Bewusstseins lägen, wäre jede Brücke zwischen Erkenntnis und Aussending abgeschnitten. Eine zweite mit dieser zusammenhängende falsche Nebenvorstellung entsteht dadurch — auch das ist schon im ersten Teile besprochen —, dass man die Qualität gerne von der Empfindung abstrahiert und in ihr Geheimnisse sucht. Diese hängt mit der ersterwähnten insofern zusammen: da die Dingvorstellung ihren sie bestimmenden Charakter aus dem, was die Tastempfindung der Erkenntnis darbietet, empfängt, diese sich gar bald mit der Gesichtsempfindung associiert, die den Raum als das Aussereinander erscheinen lässt, so wird das Aussending zum Tastbaren und weil im Tastbaren etwas das Bewusstsein Verursachendes liegen soll, so wird die reine Empfindung zu dem, woraus man das Transcendente erfasst. Dabei ist aber doch die Qualität das die Empfindung Ausmachende, ohne sie kann man gar nicht von Empfinden reden. Nun wird man aufs neue dem entgegensetzen, die Empfindung wäre doch keine Vorstellung. Wir kommen hier endlich auf die dritte falsche Nebenvorstellung: man setzt das Erkennen gerne als das Thätige dem Stoff als dem Leidenden, das Erkennen ferner als das Prius beim Zustandekommen der Erkenntnis dem Inhalte gegenüber. Beide Vorstellungen werden immer noch erweckt, wenn man das Schlagwort „ponieren" auf der Seite der Gegner gebraucht. Die Wahrnehmung scheint nach Verwerfung einer unmittelbaren Erkenntnis Resultat eines reflexionsmässigen Raffinements zu sein, wogegen sich jeder mit Recht sträubt. (Das Erfahrungsbewusstsein ist

dem gegenüber ein Vorkommnis, ein Geschehen, das durch das allgemeinste Merkmal der Bewusstseinsvorgänge, durch „die Bewusstheit“, die von ihnen allen unabtrennbar ist und darum sorgfältig von dem Gewusstwerden, einem Ergebnis der Reflexion über die Bewusstseinsvorgänge unterschieden werden muss“ [56]), charakterisiert.) Die Empfindungen scheinen zu blossen Vorstellungen wie die, mit denen die Reflexion arbeitet, es sind, zu werden. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Sobald wir länger bei der Betrachtung eines „Gegenstandes“ verweilen, und mit dem Erfahrungsbewusstsein Relationsvorstellungen sich verschmelzen lassen, haben wir uns allerdings von dem Erleben der Wahrnehmung gewissermassen zurückgezogen. Wir arbeiten in diesem Fall schon mit Erinnerungsvorstellungen, mögen wir vielleicht auch in demselben Zeitpunkt noch fortwährende äussere Wahrnehmungen „von demselben Gegenstand“ erhalten. Für die Erkenntnis als ein Arbeiten mit Erinnerungsvorstellungen ist es vollständig gleichgültig, ob die Wahrnehmung als gegenwärtiges Erfahrungsbewusstsein noch fortwährend den Gegenstand darbietet. Jedenfalls schwingt das Erfahrungsbewusstsein immer bei den Erinnerungsvorstellungen mit. Daher kommt es, dass man etwas von dem Vorstellungsinhalte Verschiedenes in den Vorstellungen zu besitzen meint. Daher kommt es auch, dass die „Eigenschaften“ an ein Undurchdringliches geknüpft werden [57]), wogegen sie im Erfahrungsbewusstsein als Bestimmtheiten desselben auftreten. Das will man durch die Projektions- und Objektivationshypothesen veranschaulichen. Man hat oft gefragt, woher nehmen diese Hypothesen das Recht zu ihren Aufstellungen? giebt es doch sonst nirgends eine Analogie (ausser in Hallucinationen und Illusionen),

geschweige denn ein treffendes Beispiel. Und doch — bleiben wir beim Erfahrungsbewusstsein stehen — sind nicht alle Überlegungen, die die Geschichte des Transcendenten aufweist, nichts anderes als Projektion und Objektivation? Wird das Transcendente nicht immer mehr vor das Denken projiciert, hinter die Erscheinung, wird es nicht immer mehr objektiviert, indem man es von den subjektiven Bestandteilen reinigt? Gewiss findet eine „Retrojektion des Ich" (Uphues) statt, doch ist diese notwendig mit einer Projektion und der ganz verwandten Objektivation des „Gegenstandes" verbunden. Leider sind das aber auch nur wissenschaftliche Hülfsbegriffe, die das eigentliche Problem noch in sich tragen. Für eine längere oder kürzere Zeit sieht man sich genötigt, bei solchen Hilfsbegriffen stehen zu bleiben, bis neues Material eine neue Bearbeitung derselben möglich machen. Solange haben sie nur den Zweck, den Entwicklungen, die man vorher machte, und deren Grenze sie bezeichnen, den Schlusspunkt zu geben, der — im Bilde des Raumes geredet, denn grade ohne dieses (im Gegensatz zur Zeitrelation) vermögen wir uns so etwas schlecht oder gar nicht klar zu machen — der also das Feld der Unendlichkeit, das sich nach den entwickelten Voraussetzungen dem Blick noch zeigt, in einen Punkt zusammenfasst. Diese letzten „Grenzbegriffe" lassen also die Aufgabe der Erkenntnistheorie (oder Methaphysik, denn eine Gleichsetzung beider wird wohl neuerdings mit Recht angestrebt), die sich in einer endlosen Reihe von Beziehungen noch ausbreitet, in einen Punkt verdichtet erscheinen. Dieser Punkt ist natürlich voller Rätsel und doch kann man ihn nicht entbehren. Er hat in Wahrheit einen pro-

visorischen Sinn, selbst wenn sich die in ihm gestellte Aufgabe als eine unlösbare erweisen sollte.

Fassen wir noch einmal zusammen, was im Ganzen genommen hier zum Ausdruck kommen soll, so ist das erstens die Unmöglichkeit, dem „Inhalt" des Bewusstseins etwas Absolutes abzugewinnen, es sei ein absoluter Kern der Empfindung oder ein Ausdruck des Transcendenten in ihr, zweitens die Unmöglichkeit, vom Bewusstsein auf ein Transcendentes, als zweite Existenz gefasst, überzugehen. Das hängt mit der früher geschilderten Eigentümlichkeit des Erfahrungsbewusstseins zusammen, das keine absoluten Inhalte aussondert, dessen weitere Entwicklung nicht dadurch vor sich geht, dass in ihm Wirklichkeit und Vorstellung von ihr verglichen würden. Was wir konstatieren können, ist das Erfahrungsbewusstsein und dessen Mitschwingen bei jeder Art von Reflexion.

In dieser Komplikation von Reflexion und mitschwingendem Erfahrungsbewusstsein liegt die Erklärung so vieler metaphysischer Begriffe.

Schluss.

Gegeben ist das Erfahrungsbewusstsein und dessen Mitschwingen bei jeder Art von Reflexion.

Wir kommen jetzt zu unsern Schlussfragen: wie entsteht das Bewusstsein der Relativität und was ist es in letzter Instanz? Wir haben drei Hauptentwicklungen von Welterklärungen kennen gelernt. Die erste Stufe bildet der Realismus als die praktische Weltanschauung. Er glaubt das Ding im Original in der Erkenntnis zu besitzen und fragt gewöhnlich nicht nach der Art des Zustandekommens derselben. Cha-

rakteristisch ist 1) dass dem Ding eine zweite Existenzweise zuzuerkennen ist, 2) dass das Ding etwas Festes und Bestimmtes ist, das in seinen Merkmalen zum Ausdruck kommt. Die zweite Stufe giebt zu, dass der Erkenntnisinhalt in Relationsvorstellungen uns gegeben ist, doch wir haben daneben etwas Absolutes oder unmittelbar Erfasstes oder wir sind endlich davon überzeugt, dass wir etwas anderes in ihnen haben und erkennen. Die dritte Stufe stützt sich auf das einheitliche Erfahrungsbewusstsein.

Es ist selbstverständlich, dass man bei der ersten Anschauung für sich betrachtet nicht von Relativität des Erkennens reden kann und auch nicht geredet haben würde, wenn sie nicht angefochten wäre. Nur dass man die zweite und dritte ihr gegenüberstellen kann, ermöglicht das, ebenso ferner nur der Umstand, dass man die erste den beiden anderen als Grundlage unterlegen kann. Bringt man nun die zweite Anschauung in ein gegensätzliches Verhältnis zum Realismus, so erscheint „relativ“ gleichbedeutend mit „subjektiv“. Das Absolute ist das „Objektive“, das Relative ist die Zuthat des Erkennenden. Es gab eine Zeit, wo man über relativ und absolut anders dachte wie hier: relativ war die Sinnlichkeit, absolut der Verstand in seinen Abstraktionen, in der Logik und ihren Konsequenzen (Rationalismus, Wolff). Hier sind Sinnlichkeit und Verstand schon näher zusammengerückt, aber auch hier wirkt der alte Gegensatz noch nach, wenn auch modifiziert. Hier sind die Vorstellungen, die immer mit den Empfindungen verschmelzen, das Relative, die reinen Empfindungen, die Abstraktionen der Empfindungen, das Absolute.

Die dritte von uns vertretene Anschauung sucht dagegen das Erfahrungsbewusstsein in seiner Einheit

zu fassen und festzuhalten. Weil sie so im Bereich des „Subjektiven" bleibt, kann man bei ihr subjektiv nicht mehr gleich relativ setzen. Abstraktionen, Relationen gewinnen ihre Einheit und Bestimmtheit wie bestimmende Kraft im Bewusstsein. Die „Inhalte", die an sich betrachtet, sich ohne weiteres in ein Nichts verflüchtigen lassen, gewinnen so ihre Bedeutung. Die Grundanschauung dieser dritten Entwicklung des menschlichen Bewusstseins und Erkennens liegt im Erfahrungsbewusstsein und dessen Einheit. Alles ist relativ, was dieser Einheit widerspricht, was mit anderen Worten nach dem Schema „Denken und Sein" gebildet ist und noch irgendwie mit ihm zusammenhängt.

Anmerkungen.

1) Francesco Bonatelli, discussioni gnoseologiche e note critiche aus den Atti del R. Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, tom. III ser. IV pg. 11—55.

2) Giovanni Cesca, la relatività della conoscenza aus der Rivista di filosofia scientifica Novembre 1886 vol V. pg. 669 ff.

3) Über die Stellung Democrits innerhalb der Geschichte der griechischen Philosophie ist hiermit natürlich nichts ausgesagt.

4) Zum Tastsinn als Wirklichkeitssinn cfr. Uphues, Psychologie des Erkennens vom empirischen Standpunkt, Leipzig 1893, besonders pg. 203.

5) l. c. pg. 675 ff., cfr. von demselben Verfasser la cosa in sè aus der Rivista di filosofia scientifica vom März 1888 pg. 171 ff.

6) G. K. Uphues, l. c. pg. 17. Cesca spricht sich leider nicht genauer über die Beziehungen des Denkens auf das

Transcendente aus. Das von ihm angeführte Kausalitätsgesetz kann diese doch unmöglich charakterisieren sollen. Sonst käme er ja nicht aus dem Behaupten heraus.

7) J. Bergmann, Vorlesungen über die Metaphysik mit besonderer Beziehung auf Kant, Berlin 1886.

8) J. Bergmann, l. c. pg. 332: „Nun haben wir aber eine Wahrnehmung vom Seienden, die innere Wahrnehmung ist eine solche, aus ihr entstammt unser Begriff des Seienden und mittels ihrer müssen wir uns Rechenschaft über diesen Begriff ablegen und damit zu einem Wissen um die allen Dingen gemeinsame Natur gelangen können.“

9) l. c. pg. 334: „Jedes wirklich Seiende, jedes Ding an sich ist ein bewusstes, ein sich selbst wahrnehmendes Wesen, ein Ich.“ Weiter will Bergmann dies Ding an sich nicht beschreiben noch beschrieben haben.

10) l. c. pg. 17f., 49, 56f., 84, 87, 93, 95, 100, 103, u. sonst oft; zur Verschiedenheit des Transcendenten von allen Bewusstseinsvorgängen überhaupt pg. 18 u. 157.

11) G. Cesca (la relatività della conoscenza pg. 670) hält es allerdings für wichtiger gegenüber der Art, „die die fundamentale Eigenart des Denkens“ motiviert, „und von dieser aus die Notwendigkeit ableitet, dass das, was nicht die Eigenschaften der Bezogenheit, Ähnlichkeit und Verschiedenheit aufweist, unerkennbar sei“, die Frage, ob das Erkennen uns die Erscheinungen oder das Ding an sich offenbart, zu untersuchen. Wie jedoch zunächst immer eine logisch-psychologische Basis auch für metaphysische Erörterungen notwendig ist, so rächt sich der Mangel einer solchen bei Cesca selber dadurch, dass ihn seine unbewiesenen metaphysischen Voraussetzungen nie zu einer vorurteilsfreien Begründung seiner Thesen kommen lassen.

12) F. Bonatelli, l. c. pg. 17f.

13) Bain, the seuses and the intellect pg. 321.

14) Wie wir dem Aufsatz R. Ardigòs, l'inconoscibile di H. Spencer e il positivismo entnehmen, greift Spencer, den auch Bonatelli bei dieser Ansicht anführt, zurück auf „un intiero ordine di pensieri reali quantunque indefinibili, che sono affezioni normali dell' intelligenza.“ Sodann der zweite Grund: „Si dice che non si può conoscere l'assoluto; ma dire, che non si può conoscerlo, è affermare che l'assolute c'è.“ Dadurch ist zugleich das Absolute dem Bewusstseinsvorgang

gegenwärtig „non come il nulla, ma come qualche cosa“. Dass durch die Verbindung einer Allgemeinvorstellung des Absoluten mit der in der Vorstellung von ihm gegebenen Existenz nichts gethan ist, leuchtet ein.

15) F. Bonatelli, l. c. pg. 17 ff.

16) Ähnlich G. Cesca, der darauf aufmerksam macht, dass durch diese Definition der Erkenntnisakt noch lange nicht der Gewissheit beraubt sei, die ihm doch von Natur eigene. Erkennen und Erkenntnis fallen aber Bonatelli unter der Hand in eins zusammen. Weil er nun weiter in der Erkenntnis, also dem Inhalt rein für sich, die Absolutheit sucht, dieser Inhalt sich aber in lauter Beziehungen auflösen lässt, wobei er diesem Auflösungsprozess nicht einen Ausdruck des Transcendenten als das in jeder Empfindung vergegenwärtigte Absolute entgegensetzen kann, so verliert das Erkennen für ihn seinen Wert als absolutes Erkennen.

17) A. Meinong, Hume-Studien II (zitiert nach der Ausgabe in den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der Wissenschaften, Wien 1883, Band 101) pg. 618 ff.

18) l. c. pg. 737.

19) A. Meinong, über Begriff und Eigensch. der Empfindung, Vierteljahrsch. f. wiss. Philos. 1888 pg. 346.

20) Unter der Voraussetzung der realistischen Ansicht möchten wir auch die Relationsvorstellungen als übertragene Vorstellungen bezeichnen, da ihre Entstehungsweise in der Vergleichung zweier ähnlicher Gegenstände ihren Grund hat, nicht also in einer „objektiven Eigenschaft des Dinges“, da weiter bei ihnen häufig Wortvorstellungen an Stelle der Sachvorstellungen treten. In allen „über die einfache Kenntnisnahme, die kein Urteil ist, hinausgehenden, in Urteil sich vollziehenden Reflexionsvorgängen treten regelmässig übertragene Vorstellungen auf.“ (Uphues l. c. pg. 244.) „Es ist aber zu beachten, dass wir uns einen Gegenstand nicht in einer übertragenen Vorstellung vergegenwärtigen können, wenn nicht durch sie in uns ein Wissen von diesem Gegenstand geweckt wird, als einem irgendwie von dem Gegenstand verschiedenen, für den sie eigentliche Vorstellung ist oder wenn nicht ein derartiges Wissen mit der im übertragenen Sinn gebrauchten Vorstellung verbunden ist.“ pg. 243. Handelt es sich um Wortvorstellungen, die an Stelle der Sachvorstellungen treten, so ist das richtig,

beweist aber nicht die Vergegenwärtigung des Transcendenten in den Empfindungen. Bei den Relationsvorstellungen gilt es natürlich nicht, da diese gar nicht als in diesem Sinne übertragene Vorstellungen gelten. Ihnen liegen ja auch Sachvorstellungen zu Grunde, die mit den Empfindungen zusammenschmelzen in dem Erfahrungsbewusstsein. Sie werden vielfach durch Wortvorstellungen ersetzt, z. B. hellgrün, dunkelgrün — aber sie selbst sind keine Wortvorstellungen.

21) B. Erdmann fasst die Identität als Merkmal, das jedem Gegenstand eigen ist. Da er aber selber zugiebt, „dass sie psychologisch genommen zu fehlen pflegt, da wir mit unserer Aufmerksamkeit auf die besondere Beschaffenheit des Vorgestellten gerichtet, keinen Anlass finden, das allen Vorstellungen zukommende Merkmal uns als solches als konstantes neben den von Gegenstand zu Gegenstand wechselnden zum deutlichen Bewusstsein zu bringen“, so sollte man davon Abstand nehmen, sie als „logisches“ Merkmal jedem Gegenstande beizulegen. (Logik I pg. 168) dass wir „jeden Gegenstand als das finden, was er ist“, ist nie unter Identität verstanden worden. Sodann „höchstens, dass er eine Einheit sei, keine Vielheit, mag man davon (sc. vom Gegenstand) prädizieren. (Meinong, Hume-Studien II, pg. 708, Anm. 1.) Wir müssen vielmehr auf die Identitätsrelationen gehen. In Übereinstimmung mit Meinong fasst Uphues das als „identisch oder dasselbe, was als gemeinschaftliches Relationsglied mehrerer Relationen auftritt“. l. c. pg. 125. Das gewöhnliche Bewusstsein versteht unter Identität die Beziehung, in der ein Ding zu verschiedenen Zeiten als dasselbe aufgefasst wird. Dies widerspricht dem strengeren Sprachgebrauch. Andererseits führt sich für uns in diesem Falle die Gleichheit auf Identität zurück, denn was identisch ist, ist nicht das Ding zu dieser Zeit und das Ding zu jener Zeit, sondern das Ding, zeitlos gedacht (von der Zeit können wir abstrahieren, vom Raum im allgemeinen nicht), wie es einmal in dieser Zeit, das andere Mal in jener Zeit erscheint. (cfr. übrigens Meinong, Hume-Studien II, „Identität“.)

22) Im weiteren Verlauf der Arbeit ist bei den Relationen immer an die Abstraktionen mitgedacht. Über die gleichwiegende Bedeutung der beiden Meinong, über Begr. u. Eig. der Empfindung pg. 346: „Es giebt Begriffe, deren Umfang

das ganze Kontinuum oder einen Teil in sich schliesst, deren Inhalt aber weit weniger durch Abstraktion als durch relative Bestimmungen fixiert ist, nach denen man im Inhalt eines der subordinierten Konkreta vergebens suchen würde".

23) l. c. pg. 246.

24) Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt 1874, pg. 182 f.

25) C. Stumpf, Tonpsychologie I, Leipzig 1883. § 1, pg. 11.

26) Rezension der Tonpsychologie C. Stumpfs von P. Natorp in den Göttinger Gelehrte Anzeigen 1886, pg. 150 u. 147.

27) l. c. § 1 c.

28) Ähnlich G. K. Uphues l. c. pg. 17: „Eine Vergleichung der Bewusstseinsvorgänge untereinander setzt ferner irgend eine Erkenntnis derselben voraus und die erste Kenntnisnahme kann nicht durch eine Vergleichung vermittelt werden."

29) Uphues l. c. pg. 218.

30) ibid.

31) Die Anhänger der These operieren gerne mit den Gegensatzbeziehungen, aus dem einfachen Grunde, weil es ihnen um die Entstehung des Bewusstseins zu thun ist, die unter der äussersten Spannung und Reizung der Gegensätze vor sich gehen soll. Psychologisch genommen spielen die Gegensatzbeziehungen erst spät eine Rolle und auch dann noch die nicht, die den Ähnlichkeitsbeziehungen zukommt.

32) C. Stumpf l. c. § 1 c.

33) Uphues l. c. pg. 143.

34) l. c. § 1. Ebenso Brentano, l. c. pg. 167: „In demselben psychischen Phänomen, in welchem der Ton vorgestellt wird, erfassen wir zugleich das psychische Phänomen selbst und zwar nach seiner doppelten Eigentümlichkeit, insofern es als Inhalt den Ton in sich hat und insofern es zugleich sich selbst als Inhalt gegenwärtig ist." Diese Aufstellungen sind durch die Grundanschauung Brentanos vom Zustandekommen der Wahrnehmung bedingt. Diese entsteht nach ihm durch das Zusammenstossen von Bewusstsein und immanentem Gegenstand, welche beiden vorher für sich existierten — derselbe Fehler, wie wenn man die Wahrnehmung aus dem Zusammentreffen von Bewusstsein und transcendenten Gegenstand entstehen lässt.

35) Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode von P. Natorp, Freiburg i. B. 1888. pg. 18 u. 17.

36) Dieser Ausdruck setzt natürlich in Gedanken die realistische Auffassung, die reinen Empfindungen, voraus. Da die Apperception die einzig mögliche Form der Erkenntnis ist, so geht auch in Wahrheit mit den Empfindungen keine Veränderung vor. Andererseits verfehlt Stumpf gegen seine eigene These, wenn er die aufgefasste Empfindung als eine verdunkelte und verfälschte auffasst.

37) Meinong, über Begr. u. Eig. der Empfind. 1888 in der Vierteljahrschr. f. wiss. Philos.

38) G. K. Uphues, l. c. pg. 57.

39) l. c. pg. 95.

40) l. c. pg. 56.

41) l. c. pg. 88 u. a.

42) Daher erklärt Uphues, der Ausdruck des Transcendenten sei „mit dem Bewusstsein eins und dasselbe". l. c. pg. 145.

43) l. c. pg. 119.

44) Diese Aufstellungen sind natürlich geradeso berechtigt wie die Brentanos, der das Erkennen aus dem Zusammentreffen vom Bewusstsein und immanenten Gegenstand entstehen lässt. Letzterer wäre der Inhalt rein für sich betrachtet ohne Beziehnng auf die Bewusstseinseinheit.

45) l. c. pg. 155, Uphues.

46) Das Erfahrungsbewusstsein erscheint mir nicht als mein Bewusstsein, auch nicht als mein Bewusstsein, da erstens nicht das Bewusstsein von meinem Körper, durch das die Entstehung meines Bewusstseins bedingt ist, da zweitens das, was bewusst wird, nicht das Transcendente ist, auch nicht ein immanenter Gegenstand, sondern seine Bestimmtheit. Man sieht, wie man bei Beschreibung des Bewusstseins immer mehr vom Quantitativen auf das Qualitative getrieben wird.

47) Daher hat man oft gesagt, wir nehmen das Bild zwischen Subjekt und Objekt (Protagoras), Stoff und Form (Reinhold) wahr.

48) Es zeigt sich auch hier deutlich die Verschiedenheit in der Auffassung des Wahrnehmungsvorganges; es handelt sich nicht um Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Wahrnehmungsgegenstand. Diese Übereinstimmung wird nur ge-

sucht bei Bejahungs- (oder Verneinungs-)urteilen, wenn ich gefragt werde oder im Zweifel mich selber frage. Dies ist nur dann möglich, wenn im Erfahrungsbewusstsein getrennt wird zwischen Vorstellung und Wahrnehmung. (So entsteht auch die Evidenz durch eine auf Grund der Identitätsrelation unternommene Trennung zwischen Vorstellung und Wahrnehmung, um beide dann als identisch auszugeben.)

49) l. c. pg. 117.

50) l. c. pg. 116 u. 56.

51) Ich habe z. B. die Farbenempfindung hellgrün, dann ist „hellgrün" die Bestimmtheit der Empfindung, die uns die Farbe vermittelt. Diese ist nicht ohne jene, oder man müsste wieder zur Vermögenshypothese greifen und sagen, das Vermögen der Farbenempfindung u. s. w. sei das Absolute, das seinen Inhalt in den Bestimmungen der Farben u. s. w. erhält.

52) Die Schwierigkeit, die hier zutage tritt, ist eine ähnliche wie vorher bei der Vergegenwärtigung des Transcendenten in den Empfindungen.

53) Die einzelnen Stufen der Entwicklung des Transcendenten haben wir schon vorher angedeutet.

54) Benno Erdmann, Logik I 230.

55) Es fragt sich, wie das Erfahrungsbewusstsein mit den Reflexionsvorstellungen sich associiert. Zur Erklärung muss man von den Klassifikationsurteilen ausgehen. In ihnen füllen sich die Wortvorstellungen mit Sachvorstellungen, die dem Erfahrungsbewusstsein entsprechende Vorstellungen sind.

56) Uphues l. c. pg. 112.

57) Natürlich spielt bei der Objektivation der Empfindungen zu Eigenschaften ihre Lokalisation eine grosse Rolle.

Lebenslauf.

Am 9. April 1872 bin ich Emil Koch geboren zu Wahlscheid, Kreis Sieg, als Sohn des Volksschullehrers Wilhelm Koch und seiner Frau Emilie, geb. Schiffbauer. Den ersten Unterricht genoss ich in der Volksschule zu Velbert, dem jetzigen Wohnort meiner Eltern. Vom zehnten Jahre an war ich Zögling des Realprogymnasiums zu Langenberg (Rhld.); ihm gehörte ich drei Jahre an. Seitdem besuchte ich das Gymnasium zu Elberfeld. Herbst 1890 bezog ich die Universität Halle a. S., an der ich sechs Semester Theologie und Philosophie studierte. Zwei davon war ich Mitglied des Tholuckstiftes. In der Theologie waren meine Lehrer die Herren Prof. Beyschlag, Haupt, Hering, Kähler, Kautzsch, Loofs, Lic. Gunkel, in der Philosophie die Herren Prof. Erdmann, Haym, Uphues, Vaihinger, Dr. Husserl.

Ihnen allen schulde ich Dank, besonders Herrn Prof. Dr. Uphues, der ebenso anregend auf mich wirkte, als auch mit persönlichem Wohlwollen mir entgegenkam.

Ostern 1894 bestand ich die erste theologische Prüfung in Koblenz, im Juni ds. J. das mündliche Doktor-Examen in Bonn.



Thesen.

1. Die Hypothese unbewusst bleibender geistiger Vorgänge ist unhaltbar.
2. Die Evidenz ist nicht Kriterium der Wahrheit im gewöhnlichen Sinn, so dass sie uns etwa der „letzten Wahrheiten" versicherte u. dgl.
3. Die Logik ist keine normative Wissenschaft wie die Ethik.
4. Die Definition der Wahrheit als Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstand bringt nicht weiter.
5. Mit den „Dingen" geht im Bewusstsein keine Änderung vor sich (gegen Stumpf, Tonpsychologie I § 1 a).
6. Die prädikative Zerlegung gehört nicht zum Wesen des Urteils (gegen Erdmann, Logik I pg. 187 f. u. a.).

Inhalts-Verzeichnis.

Schluss.

Das Wesen
der
Erkenntniss und des Irrthums.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

der hohen Philosophischen Fakultät

der

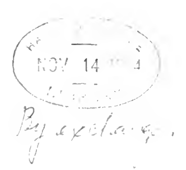
vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

Dickinson Sergeant Miller
aus Philadelphia.



Halle a. S.
Hofbuchdruckerei von C. A. Kaemmerer & Co.
1893.



Schon über zweihundert fünfzig Jahre sind vergangen, seit dem der Denker, welcher als der Begründer der modernen Philosophie gilt, am Feuer in einem Winterschlafrock sass, wie er uns erzählt, und mit dem kühnen Selbstvertrauen und Kraftgefühl, das sich in seinem meisterhaften schroffen Gesichtszügen ausdrückte, alles zu bezweifeln und das Universum von Grund aus wieder aufzubauen versuchte. Seit Descartes wird es fast allgemein vorausgesetzt, dass keine Philosophie gründlich sein kann, die nicht am Anfang gründlich skeptisch ist. Jedoch kann sein Unternehmen, das diese Mode einführte, kaum als erfolgreich angesehen werden. Die Erklärung dafür ist nicht schwer zu finden. Es ist wohl Goethe, der einmal sagt, nur derjenige Zweifel sei zu loben, der allein um sich selbst zu zerstören lebe. Danach müsste Descartes Zweifel im vollen Masse unsere Anerkennung verdienen, denn seine Tendenz zum Selbstmord war von Anfang an nicht zu unterdrücken, und er musste unablässig bewacht werden, um bis zur feierlichen, öffentlichen Hinrichtung, für die er bestimmt war, sein Leben zu fristen. Und obgleich Descartes sich den Thatsachen gegenüber die Skepsis zur ernsten Aufgabe machte, ist es ihm nie eingefallen, den Kategorien gegenüber skeptisch zu sein. Er konnte die Existenz Gottes und seines eigenen Körpers

bezweifeln, er konnte es in Frage stellen, ob zwei und zwei wirklich gleich vier sei, er konnte sich denken, dass die Leute auf der Strasse, die er vom Fenster beobachtete, sinnreich erdachte Automaten wären, aber er war in keiner Weise argwöhnisch gegen das Trugwort „Vollkommenheit," zum Beispiel, welches eine so hervorragende Rolle in seinem Denken spielte.

Die philosophische Welt ist in unserer Zeit der Mode, einen allgemeinen Zweifel in der Speculation zu heucheln, den sie im Herzen nicht fühlt, ein wenig überdrüssig geworden: und sie hat entdeckt, dass die Analyse der Kategorien, — welche Descartes vollständig vernachlässigte —, die dringendste Aufgabe der philosophischen Forschung ist. Ja die Philosophie ist heute nicht mehr dieselbe Wissenschaft, welche Descartes beschäftigte. Er wollte die Existenz oder Nichtexistenz gewisser vermeintlicher Thatsachen constatiren oder, genauer ausgedrückt, er wollte die Existenz gewisser bezweifelbarer Thatsachen auf eine rationelle Basis stellen. Die modernen Forschungen, die ich im Auge habe, suchen Termini, welche zum grössten Theil unbezweifelte Thatsachen bezeichnen, in die Bestandteile ihres Inhalts zu zerlegen. Die Analyse kann allerdings zum Skepticismus führen, aber der Skepticismus führt zu selten zur Analyse, und die Interessen beider sind durchaus verschiedene

Nirgends sind sie verschiedener, als in dem besonderen Probleme, das ich jetztbetrachten will, der elementaren Frage, ob eine Vorstellung oder der Bewusstseinscomplex, den wir ein Urteilnennen, also eine Existenz, einen Gegenstand, d. h. andere Existenz erkennen kann; resp. (wie ich die Frage eine lieber stellen will) was wir meinen, wenn wir von wahrer und falscher Meinung, von Erkenntnis und Irrthum reden. Die Schwierigkeit, die hier auf uns lauert, ist eine der tiefsten Schwierigkeiten des Denkens. Auf die Literatur des Problems, welche wenn man es gehörig präcisirt und beschränkt, nicht so umfangreich bleibt, wie man

vielleicht anfänglich zu denken geneigt wäre, brauchen wir nicht einzugehen. Wir wollen das Problem rein sachlich behandeln.

Wir glauben Existenzen ausser unserem Bewusstsein zu erkennen. Wir glauben zum Beispiel die Geister unserer Mitmenschen zu erkennen. Wie erkennen wir sie? Dadurch, dass wir bei den Urteilen, die wir über sie fällen, richtige Vorstellungen haben. Aber eine Vorstellung ist blos eine einzelne Erscheinung im Bewusstsein; sie offenbart nur ihr Wesen, aber von etwas von sich selbst Verschiedenem kann sie uns nichts sagen. Wenn es äussere Existenzen giebt, so können meine Vorstellungen ihnen im besten Falle ähnlich sein. Aber Ähnlichkeit ist nicht Erkenntnis. Der südliche Thurm des Kölner Doms ist dem nördlichen ähnlich, aber er erkennt ihn darum nicht. Um echte Erkenntnis zu sein, müssen meine Vorstellungen nicht nur gewissen äusseren Dingen gleichen, sondern ich muss beabsichtigen, sie diesen äusseren Dingen gleich zu bilden. Ein Gedanke von mir kann nicht des Irrtums in Bezug auf eine äusserliche Thatsache beschuldigt werden, wenn ich ihn nicht absichtlich auf die Thatsache beziehe. Meine Vorstellungen sind nicht verantwortlich für ihre zufälligen Ähnlichkeiten. Aber was heisst es denn, eine Vorstellung auf eine äussere Thatsache zu beziehen. Zunächst dieses, dass ich an die betreffende Thatsache denke. Und daran denken heisst wiederum im besten Falle eine Vorstellung haben, die ihr gleicht. Wenden wir uns, wohin wir nur immer wollen, wir finden stets dieselbe Schwierigkeit.

Die Kluft öffnet sich nicht nur zwischen meinem individuellen Bewusstsein und der übrigen Welt, sondern auch zwischen meiner Gegenwart und meiner Vergangenheit. Meine früheren Bewusstseinszustände sind meinem gegenwärtigem Bewusstsein, also meinem gegenwärtigen Ich, ebenso durchaus fremd, wie etwa die Geister anderer Menschen. Ich bin eingeschlossen in die vier Wände meines

momentanen Bewusstseins. Dies ist ein wesentlicher Punkt für das Verständniss des Problemes, obwohl es gewöhnlich nicht gehörig hervorgehoben zu werden pflegt. Es ist unsere Frage, wie wir unsere Vorstellungen auf das „nicht-Gegebene“ beziehen können — und nur der Inhalt des Moments ist uns gegeben. Die Vorstellungen, die sich nach der gewöhnlichen Auffassung bewusster Weise auf das Transcendente beziehen, sind in dem gegenwärtigen Bewusstsein enthalten. Transcendent ist also alles ausser diesem gegenwärtigen Bewusstsein.

Es kann hier nicht eingewendet werden, dass der vergangene Lauf des Seelenlebens im engsten causalen Verhältniss zu seinem jetzigen Zustande steht. Das Causalverhältniss hat mit unserem Problem nicht das geringste zu thun. Gesetzt, die Wirkung sei etwas von der Ursache numerisch Verschiedenes, so enthält die Beziehung der einen auf die andere eben dieselbe Schwierigkeit und bedarf eben so sehr der Erklärung wie in irgend einem anderen Falle. Bei Kant waren doch die Dinge an sich im causalen Verhältniss mit unseren Empfindungen, aber nichtsdestoweniger ausser dem Rahmen der Erkenntniss. Bemerkenswerth ist es, dass Kant vollständig übersah, dass das vergangene Bewusstsein, das Objekt aller Erinnerungen, ein echtes Ding an sich sei. Auch wenn angenommen wird, dass unsere vergangenen Erfahrungen „unter der Schwelle des Bewusstseins“ nach gebräuchlichem Ausdruck fortdauernd existiren, so ist die Sachlage dadurch keineswegs verändert. „Unter der Schwelle des Bewusstseins“ heisst „ausser dem Bewusstsein“ und bei dieser Aeusserlichkeit giebt es keinen Grad. Die schwächste und dunkelste Empfindung, die ich im Bewusstsein habe, ist nie aussser dem Bewusstsein, und die lebhafteste Empfindung, die in irgend einem sogenannten „Unterbewusstsein“ steckt, ist in dem eigentlichen Bewusstsein, trotz ihrer Lebhaftigkeit nicht enthalten. Dass eine und dieselbe Empfindung in sich stark und deutlich sein kann und sich unter der

Schwelle des Bewusstseins in dieser ihrer vollen Stärke vollziehen kann, während sie für uns im eigentlichem Bewusstsein nur schwach und schwankend erscheint, wird wohl Niemand behaupten. Selbst wenn man die Theorie aufstellt, das unsere ursprünglichen in der Zwischenzeit versteckt gebliebenen Erfahrungen bei der Erinnerung in propria persona wieder auftauchen, so bleibt die Schwierigkeit doch bestehen. Die Erfahrung als in erster Instanz gemacht, ist von der Erfahrung als erinnert im ontologischen Sinne numerisch verschieden, denn entweder die erstere oder die letztere lässt sich als nicht existierend denken, ohne dass dadurch die Existenz der anderen vernichtet wird, d. h. die Existenz der einen involvirt nicht die Existenz der andern. Die Indentität einer Vorstellung mit sich selbst durch die Zeit hindurch, ist also nicht eine vollständige Identität, nicht jene Identität um welche es sich allein bei unserem Problem handelt. Wir müssen deshalb fest halten, dass die Beziehung auf das Äusserliche oder Transcendente beim Erinnern eben so viel oder so wenig wie beim Erkennen eines fremden Bewusstseins oder vermeintlicher materieller Aussendinge vorhanden ist.

Es ist zu beachten, dass die Frage, die uns nun beschäftigt, nicht die Frage nach der Realität der Aussenwelt im gewöhnlichen Sinne ist, nicht die Frage, über die Realismus und Idealismus streiten. Die Realisten behaupten, dass die physische Welt ihren wesentlichen Eigenschaften nach ausserhalb unserer Geister existiert und zwar als eine Welt von nichtgeistiger Beschaffenheit. Idealisten dagegen sind, trotz der Verschiedenheit ihrer Meinungen wenigstens darin einig, dass alle Realität geistig ist. Die Frage nach der Möglichkeit der Beziehung auf das Transcendente enthält für die eine wie die andere Partei ein unvermeidliches Problem. Der Idealist localisirt gleichsam die Aussenwelt im eigenen und fremden Bewusstsein, sei das letztere das Bewusstsein Gottes oder das Bewusstsein anderer

Menschen; aber dieses fremde Bewusstsein sowie seine eigene Vergangenheit muss er als seinem gegenwärtigen Bewusstsein in einem wahren Sinne äusserlich ansehen. Wir können also im Allgemeinen sagen, dass das Transcendente, das hier in Frage kommt, entweder fremdes oder vergangenes Bewusstsein oder im Falle wir den Realismus annehmen, eine Aussenwelt nichtpsychischer Art ist. Um den Gegenstand schärfer zu präcisieren, ist es nötig zu betonen, dass wir uns mit dem Ursprung unserer Erkenntnis des Äusseren gar nicht zu beschäftigen haben. Wir fragen uns nicht, durch welche Wirkungen auf uns etwa die Materie oder irgend ein fremdes Bewusstsein in unser Bewusstsein eingedrungen ist, noch weniger, wie sich unser Weltbild thatsächlich entwickelt hat, sondern nur, wie es überhaupt ontologisch und psychologisch möglich ist, überhaupt eine Vorstellung des von uns Verschiedenen zu bilden, und in welchem Sinne sie in Wirklichkeit gebildet wird, d. h. wir fragen uns was „das Transcendente" in der That bedeutet.

Manche Metaphysiker werden versuchen die vorliegende Untersuchung als überflüssig zu erweisen, indem sie die Fragestellung selbst als eine petitio principii darstellen: „Indem Sie behaupten" werden diese Kritiker sagen, „dass das einzige dem Bewusstsein Gegenwärtige beim Denken an äussere Thatsachen seine Vorstellungen sind, wollen Sie uns davon überzeugen, dass wir bei solchem Denken nur unsere Vorstellungen fassen." Dies leugnen wir. Was wir fassen, sind die äusseren Thatsachen und wir fassen sie durch unsere Vorstellungen. Eine Vorstellung stellt ein Objekt vor. Es ist eine Grundeigenschaft der Vorstellungen, über etwas von ihnen selbst Verschiedenes uns Kunde zu geben, uns bekannt zu machen mit etwas ausser unserem Bewusstsein Vorhandenen. Diese Kraft gewisser geistiger Vorgänge, mehr darzustellen, als sie sind, ist eine der letzten gegebenen Thatsachen womit die Philosophie anzufangen hat. Statt aber nur meine Vor-

stellungen zu fassen, fasse ich eine Welt von Objecten; die Vorstellungen sind das Fassen. Sucht man uns durch die Frage zu erschrecken: Was anderes kann uns zum Bewusstsein kommen als Bewusstsein? so bedeutet das soviel als zu fragen: Was Anderes können wir sehen als unsere Augen? Was Anderes können wir hören, als unsere Ohren?

Nichtsdestoweniger bin ich nach nicht geringer Überlegung und Beobachtung überzeugt, dass meine Vorstellungen dieses Privilegium die Grundsätze der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschossenen Dritten zu verletzen nicht besitzen, und ich vermute, dass die anderen Menschen in derselben Lage sind. Dass eine Vorstellung über etwas, was ausserhalb ihrer selbst ist, „berichtet", ist für meinen Verstand ein widersinniger Gedanke. „Vorstellung" ist der Name, den wir einer gewissen geistigen Erscheinung geben. Sie ist gewissermassen ein Bild oder Gemälde im Bewusstsein. Ihr Sein ist ihr Erlebtwerden: sie ist lediglich in sofern sie erlebt wird. Ihr ganzes Sein, ihr Wesen und ihre Funktion bestehen in ihrer Existenz als Vorstellung. Wenn sie sich ändert, so wird sie zu einer neuen Vorstellung; und doch sprechen verständige Leute von ihr als ob sie ein homunculus wäre, als ob sie ohne ihre Identität als dieselbe Vorstellung zu verlieren, eine ganze Reihe verschiedener Funktionen ausführen und sich fast in jeder beliebigen Beschäftigung ergehen könnte. Wie sollte eine Vorstellung mit dieser misslichen Aufgabe fertig werden, aus sich selbst heraus zu gelangen und uns, wie die schöne Cubanerin im Roman, durch das Bekenntnis zu überraschen „Ich bin nicht, was ich zu sein scheine". Sollte sie dem Geiste ein Bild zeigen und ihm sagen (denn sie kann doch natürlich sprechen): „Dies ist ein Gegenstand ausser dem Bewusstsein?" Das wäre aber eine frevelhafte Unwahrheit; dieser Gegenstand ist innerhalb des Bewusstseins. Oder soll sie etwa einen langen Arm hinausstrecken, das transcendente Ding packen und

es in das Bewusstsein zerren? Das äussere Ding könnte die Schwelle des Bewusstseins nur überschreiten, wenn es zur Vorstellung würde. Daraus ergiebt sich, dass geistige Vorgänge uns nichts berichten oder erzählen können über etwas von ihnen Verschiedenes.

Es lässt sich aber noch strenger erweisen, dass die Auffassung des Bewusstseins als eines Organs, dessen Funktion es ist das Transcendente kund zu thun einen Widerspruch enthält. Man behauptet, dass es in der Natur unserer Vorstellungen liege, einen Hinweis oder eine Beziehung auf gewisse äussere Gegenstände zu enthalten, die sie repräsentiren wollen. Vermöge dieser Bezeichnung bestimmt sich die Vorstellung ihr Ziel und ihren Zweck, und bietet uns einen Massstab dar, durch welchen wir beurteilen können, in wiefern sie Erfolg hat. In dieser Erklärung wird übersehen, dass wir uns nur auf das zu beziehen im Stande sind, was uns irgendwie bekannt ist. Nicht nur nach dem Sprachgebrauch, sondern nach der Natur der Sache muss ich das, worauf ich hinweisen will, im Auge haben. Hinzuweisen auf das, was mir vollständig verborgen ist, auf das, wovon ich schlechterdings keine Ahnung haben kann, ist einfach unmöglich. Da nun das Transcendente ausserhalb des Bewusstseins liegt, und numerisch von ihm verschieden bleibt, können wir es in keiner Weise im Auge haben oder im geringsten Masse ahnen. Beziehen können wir einen Bewusstseinsinhalt auf einen andern, d. h. wir können den einen im Verhältnis zu dem anderen betrachten. Eine Beziehung dagegen auf etwas, was niemals im geistigen Gesichtsfeld erschienen ist, kann nur eine contradictio in adjecto sein.

Man glaubt vielleicht diesen Einwand umgehen zu können, indem man die hier in Frage kommende Beziehung von sonstigen Beziehungen unterscheidet, indem man behauptet, sie sei in diesem Falle eine Grundthatsache oder eine Grundeigenschaft der Vorstellung, welche sich als eine

letzte Kategorie nicht weiter analysiren lasse. Sie bilde einen wesentlichen Teil des Begriffs der Vorstellung und ohne sie sei keine Vorstellung möglich. Nun wenn die Rede von letzten unanalysirbaren Kategorien ist, so muss man natürlich den Versuch die Behauptung direkt zu widerlegen aufgeben. Letzte Kategorien sind ja im menschlichen Geist vorhanden, und die Argumentation ist, der Natur der Sache nach, unfähig zu beweisen, dass in einem besonderen Falle keine solche Kategorie vorhanden ist. Jedoch ist die Vernunft nicht ganz waffenlos gegen diese Theorie. Denn sie kann erstens daran erinnern, dass es das Ziel der Wissenschaft ist, wie Stuart Mill sagt, die Zahl der letzten Kategorien möglichst zu beschränken, und zeigen, dass der Anschein von dem Vorhandensein einer solchen Kategorie in diesem Falle sich auf ganz anderem Wege erklären lässt. Ich will dies in der nachstehenden Erörterung zu thun versuchen. Zweitens kann sie an die Selbstbeobachtung appeliren und den Denker auffordern, zu beurteilen, ob bei genauer Betrachtung ein solches Element des Denkens zu finden ist. Drittens, — und dies ist in dem vorliegenden Falle das wichtigste — kann sie erweisen, dass, selbst wenn irgend ein Denkelement hier vorausgesetzt wird, doch die Vorstellung das Transcendente keineswegs direkt kund thun kann, dass das Transcendente in der Vorstellung keineswegs direkt offenbart wird. Denn man wird zugeben, dass der Irrtum nicht ausgeschlossen ist, dass die Vorstellungen ihre Gegenstände, wie wir sagen, manchmal falsch repräsentiren, und zwar ohne dass beim Vorstellen ein Bewusstsein des Irrtums vorhanden ist, oder ein solcher auch nur vermutet wird. Das heisst, die Vorstellungen können ihrem ganzen Wesen nach dieselben bleiben, gleichviel ob die Gegenstände, auf welche sie sich nach dieser Theorie beziehen, existieren oder nicht. Die Grundeigenschaft der Vorstellung, die Fähigkeit uns über Gegenstände zu unterrichten, die von ihr verschieden sind, funktioniert, wie es scheint, eben so gut, wenn die be-

treffenden Gegenstände nicht da, als wenn sie da sind. Die Gegenstände sind also vermeintliche Gegenstände; gedachte Gegenstände, d. h. Bewusstseinsinhalte, und von einer Beziehung auf das Transcendente ist keine Rede mehr.

Ich sehe nur einen Ausweg, zu dem ein Verteidiger dieser Theorie noch Zuflucht nehmen könnte. Die Beziehung, kann er sagen, ist keine Beziehung auf bestimmte Gegenstände, die Bestimmungen der Gegenstände werden erst durch den Inhalt der Vorstellung gegeben. Die Beziehung ist eine Beziehung auf die reale Welt, auf äussere Realität überhaupt. Es wird beim Urteilen eigentlich behauptet, dass ein solcher Inhalt wie er im Bewusstsein ist, auch in der äusseren Wirklichkeit existiert. Das heisst, der ganze Inhalt der Vorstellungen wird als Prädikat auf die transcendente Realität bezogen. Wir beziehen nicht Eigenschaften auf äussere Gegenstände sondern gedachte Gegenstände auf eine äussere Welt. Hierdurch wird die Schwierigkeit gehoben. Eine directe Beziehung auf einzelne Gegenstände ist eine Fiktion, da in Fällen wo die betreffenden Gegenstände nicht da sind, die Vorstellungen sich doch oft gleich bleiben. Aber gegen die Annahme einer directen Beziehung auf die Realität, auf den Ort aller Gegenstände bleibt dieser Einwurf machtlos, denn der Ort ist unzweifelhaft vorhanden. Eine solche Form der Theorie lässt sich aber ebensowenig halten wie die frühere. Ja der Kern derselben, der Begriff einer Beziehung auf das Transcendente ist schon in dieser letzten Annahme aufgegeben. Die Vorstellungen sollen uns nicht mehr über äussere Gegenstände berichten, sondern wir sollen Bewusstseinsinhalten eine äussere Existenz zuschreiben, oder uns wenigstens einbilden, dass solche Inhalte in der äusseren Wirklichkeit existiren. Der Fehler der hier gemacht wird, ist durchsichtig. Den Bewusstseinsgegenständen eine äussere Existenz zuzuschreiben, wäre einfach falsch, da sie nicht äusserlich, sondern innerlich sind. Dagegen, um denken zu können, dass solche, nicht numerisch dieselben

Gegenstände eine äussere Existenz besitzen, muss man sich solche Gegenstände vorstellen, und diesen dann äussere Existenz zuschreiben. Das wäre aber wiederum falsch, denn auch sie sind nicht äusserlich. Wir kommen so zu einem regressus in infinitum.

Es scheint sich also hieraus zu ergeben, dass das Bewusstsein etwas von sich verschiedenes in keinem verständlichen Sinne vergegenwärtigen kann. Alle Versuche eine widerspruchslose Theorie einer solchen Fähigkeit zu entwickeln, muss man als verfehlt betrachten.

Das Problem ist jetzt genügend klargelegt. Wir müssen also nunmehr versuchen zu einer Lösung desselben zu gelangen. Wir brauchen dazu keine metaphysische Hypothese, sondern eine Analyse des Begriffs der Äusserlichkeit, der Bewusstseinszustände die wir Erkenntnis des Äusseren nennen, der Merkmale durch welche wir wahre Erkenntnis von Falschen unterscheiden, und überhaupt eine Analyse des Wortes Erkenntnis, wie es gewöhnlich gebraucht wird. Zunächst wird es zweckmässig sein, den Begriff der Äusserlichkeit näher zu betrachten.

Teilen wir vorläufig alle Verhältnisse in die zwei Klassen von Inhaltsverhältnissen und Mediumsverhältnissen ein. Unter Inhaltsverhältnissen will ich diejenigen Verhältnisse verstanden wissen, bei denen es lediglich auf den Inhalt der beiden Glieder ankommt; bei denen die Beziehung lediglich mit Rücksicht auf den Inhalt der beiden Glieder erschöpfend ausgedrückt werden kann. Solche Verhältnisse sind Ähnlichkeit und Unterschied in Bezug auf Quantität sowie Qualität. Unter Mediumsverhältnissen verstehe ich diejenigen, welche nur mit Rücksicht auf Umstände, die nicht in den beiden Gliedern enthalten sind, mit Rücksicht also auf ein Medium ausgesagt werden können. Solche sind, zum Beispiel Raumverhältnisse, viele Verhältnisse zwischen den Gliedern der mathematischen Serien, menschliche Verwandtschaften aller Art, u. s. w.

Inhaltsverhältnisse können wir nicht verändern, ohne die Glieder selbst inhaltlich zu verändern; wohl aber Mediumsverhältnisse.

Diese Einteilung der Verhältnisse scheint zunächst erschöpfend zu sein. Anscheinend muss ein Verhältnis sich entweder auf den Inhalt der Glieder gründen, oder auf die Beziehungen der Glieder zu andern Umständen, also so zu sagen, zu einer Umgehung. Dennoch giebt es noch einen dritten Fall. Nehmen wir an, dass ich einen Ton höre und zu gleicher Zeit eine Farbe sehe; und das eine zweite Person eine in jeder Hinsicht gleiche Farbe sieht. Wenn wir nun den Ton in meinem Bewusstsein A nennen, die Farbe in meinem Bewusstsein B, und die Farbe in dem fremden Bewusstsein b, wenn wir ferner annehmen, dass B und b der Qualität nach vollständig coincident gedacht werden, was ist dann der Unterschied zwischen dem Verhältnis A : B, und dem Verhältnis A : b? Augenscheinlich, ja *ex hypothesi*, nicht ein Inhaltsunterschied. Das b könnte in meinem Bewusstsein sein, ohne seinen Inhalt im geringsten verändert zu haben. Ebenso augenscheinlich ist es nicht ein Unterschied im Bezug auf das Medium resp. andere Thatsachen. Der Unterschied zwischen A : B und A : b hängt durchaus nicht von dem übrigen Inhalt meines Bewusstseins oder desjenigen der zweiten Person ab. Wir können uns A B als den ganzen Inhalt des einen und b als den ganzen Inhalt des anderen denken. In diesem Falle, der in Wirklichkeit nie eintreten wird, der aber doch denkbar ist, würde das betreffende Bewusstsein nicht mehr die jetzigen Merkmale der persönlichen Individualität in sich tragen; doch würde es noch ein separates Bewusstsein bleiben. Die Isolation des einzelnen Bewusstseins beruht nicht auf seinem Inhalt. Dieses dritte Verhältnis ist also auf die beiden anderen nicht zurückzuführen.

Es ist bemerkenswert, dass die Äusserlichkeit, die ich den vorgestellten Inhalten eines anderen Bewusstseins

zuschreibe, keinen Grad kennt. Entweder ist mir eine gewisse Vorstellung oder ein gewisses Gefühl gegenwärtig oder es ist mir nicht gegenwärtig. Es kann wohl mit grösserer oder geringerer Lebhaftigkeit und Deutlichkeit gegenwärtig sein, aber Lebhaftigkeit und Deutlichkeit sind Eigenschaften des Inhalts. Diese Thatsache verträgt sich sehr wohl mit der von einigen Philosophen aufgestellten Theorie eines „Unterbewusstseins", allein man muss beachten, dass meine unbewussten psychischen Vorgänge, obwohl sie sonst im engeren Verhältnis mit dem bewussten Seelenleben stehen, doch in Bezug auf ihre Äusserlichkeit ganz in derselben Lage wie die Geister anderer Menschen sind.

Äusserlichkeit in diesem Sinne des Wortes ist eine letzte, d. h. nicht weiter analysirbare Kategorie des Denkens und scheinbar eine apriorische Kategorie. Es ist offenbar, dass wir sie niemals von der Erfahrung erworben haben können. Ich kann eine der Trennung zwischen A und b ähnliche Kluft nie erfahren haben, also mitten im Bewusstsein gehabt haben, aus dem einfachen Grunde, dass es in diesem Falle zwei Erfahrungen gewesen wären und die Kluft in keiner von beiden vorhanden gewesen wäre. Äusserlichkeit scheint also eine letzte, nicht von der Erfahrung abgeleitete Kategorie zu sein.

In dieser Kategorie sehen wir die einzige Veranlassung und Rechtfertigung der Unterscheidung zwischen psychischen Vorgängen und ihren Inhalten, indem sie uns befähigt, einen Unterschied zwischen psychischen Verhältnissen zu denken, der weder den Inhalt der Glieder der betreffenden Verhältnisse noch den anderer physischen Elemente angeht.

Mit Hülfe dieser Kategorie können wir die Behauptung der Anhänger Fichte's, dass die Beziehung des gegebenen Bewusstseins als „mein Bewusstsein" sich ausschliesslich auf den Inhalt desselben bezieht, widerlegen. So behauptet zum Beispiel Rickert (Gegenstand der Erkenntnis S. 14): „Alles Individuelle, alles also, was das Bewusstsein zu

meinem Bewusstsein macht, muss, wo es sich um den Begriff des Bewusstseins im Gegensatz zu seinem Inhalte handelt, als Bewusstseinsinhalt zum Objekt gerechnet werden und daher kann als letztes Glied der Reihe nichts anderes als ein namenloses, allgemeines, unpersönliches Bewusstsein übrig bleiben, das Einzige, das niemals Objekt, Bewusstseinsinhalt werden kann". Wir haben aber gesehen, dass die Unterscheidung zwischen meinem Bewusstsein und fremdem Bewusstsein, oder vielmehr die Möglichkeit, dass ich mir fremdes Bewusstsein als fremd vorstelle, auf einer Kategorie des Denkens beruht, vermöge deren psychische Verhältnisse ohne Rücksicht auf den Inhalt ihrer Glieder sich unterscheiden.

Ich habe schon betont, dass die ganze Vergangenheit, ja alles ausserhalb des gegenwärtigen Moments im wahren Sinne transcendent ist. Um dann das Wesen und den Umfang des Gegebenen zu bestimmen, müssen wir die Kategorie der Äusserlichkeit im Verhältnis zu der Zeit betrachten.

Zeitverhältnisse bilden eine vierte Art von Verhältnissen, die auch nicht unter unsere vorläufige Einteilung subsumiert werden kann. Augenscheinlich sind sie nicht Inhaltsverhältnisse. Zwei Vorgänge enthalten, wie Kant betont, kein Merkmal in sich, nach dem wir entscheiden könnten, welcher der frühere war. Ebenso klar ist es, dass die Zeitverhältnisse nicht Mediumsverhältnisse sind. Zwei Töne, die gleich nacheinander auf dem Klavier angeschlagen werden, brauchen sich nicht auf irgend ein Drittes oder von sich Verschiedenes zu beziehen, damit uns ihre Aufeinanderfolge zum Bewusstsein komme. Das zeitliche Verhältnis ist also ein letztes, nicht weiter analysirbares. Und doch ist sein Begriff, wenn wir uns eine Reihenfolge denken, nicht apriorisch in dem Sinne, in dem die Kategorie der Aeusserlichkeit apriorisch zu sein schien. Die Zeit wird vielmehr in der Erfahrung gegeben, obwohl nicht in dem Inhalt der Erfahrung.

Um dies klar zu machen muss Folgendes in Betracht gezogen werden. Es giebt zwei Arten der Aufeinanderfolge: die erste ist diejenige bei der die Glieder sich im gegenseitigen Verhältnis der Äusserlichkeit befinden, die zweite diejenige, bei der die Glieder sich im gegenseitigen Verhältnis der Zusammengehörigkeit (um die entgegengesetzte Kategorie zu benennen) befinden. Zu der ersten Art gehört jede Reihe von „Bewusstseinszuständen." Jeder Zustand stellt sich die übrigen Zustände als äusserlich vor. Ein Beispiel der zweiten Art sind die beiden Töne, die schnell nacheinander auf dem Klavier angeschlagen werden. Die beiden Töne, sowohl wie die Reihe von Bewusstseinszuständen sind im Verhältnis der Aufeinanderfolge, also zeitlich von einander getrennt. Das heisst: in Bezug auf den Zeitbegriff sind die beiden Fälle gleich; in Bezug auf den Begriff der Bewusstseinszusammengehörigkeit sind sie entgegengesetzt. Das heisst (und dies ist ein richtiges Princip): um eine Erfahrung zu machen, brauchen wir nicht Gleichzeitigkeit sondern nur Bewusstseinszusammengehörigkeit. Vermöge der Erfahrung von der Zeit, die ich nicht in einem Augenblick, sondern in einer Einheit des Bewusstseins mache, und vermöge der Kategorie der Äusserlichkeit, kann ich andere, dem gegenwärtigen Augenblick äussere Zeitfolgen denken.

Wir haben uns jetzt klar gemacht, was wir unter Äusserlichkeit oder Transcendenz zu verstehen haben. Damit ist aber die Frage, wie wir das Äussere oder Transcendente erkennen, also was es bedeutet, von wahren oder falschen Urteilenzu reden, noch keineswegs berührt. Zu der Beantwortung dieser Frage, unserer eigentlichen Aufgabe, können wir nunmehr übergehen. —

Ich stelle mir also das Bewusstsein meines Freundes vor. Sein geistiges Wesen, wie ich es mir denke, erhebt sich vor mir, — seine hauptsächlichen Gedanken, seine herrschenden Neigungen, seine gewöhnliche Gemütsverfassung. Ich stelle ihn mir vielleicht gerade so vor, wie

er im Augenblick ist. In diesem Falle treten die besonderen Ideen, mit denen ich ihn beschäftigt denke, oder die Gegenstände die er meiner Meinung nach sieht, zusammengenommen mit dem Hintergrund des Gefühls, den ich ihm zuschreibe, in mein Bewusstsein. Alles dies sind bis jetzt nichts anders als Erlebnisse für sich, beziehungsweise Bewusstseinsinhalte (presentations). Wenn ich nun in Betreff derselben im Zustand der Überzeugung bin, so stellen diese Erlebnisse für mich im Augenblicke den ganzen psychischen Inhalt der Worte dar „meines Freundes Bewusstsein, wie es jetzt ist“ Meines Freundes Bewusstsein ist, soweit es in meiner Erkenntnis eine Rolle spielt, so weit es, so zu sagen, im geringsten in mein Gesichtsfeld hinein kommt, soweit es für mich irgend etwas bedeutet, für den Augenblick nichts als diese Gruppe von Bewusstseinsinhalten Es kann also als ein psychisches Bild bezeichnet werden.

Hier werden ohne Zweifel die Philosophen die eine „transsubjective Beziehung“ als Grundeigenschaft der Vorstellung annehmen, ihr Bedenken noch einmal äussern. Die Vorstellung, werden sie sagen, die ich von einem fremden Bewusstsein oder von irgend einem Aussending habe, wollen ihrem Wesen nach repräsentierend sein. Sie bekennen sich zu dem Zwecke, äussere Existenzen abzubilden. Erstens ist das Bild da und ausserdem der Gedanke, dass dasselbe einem äusseren Gegenstand entspricht.

So weit diese Ansicht auf psychologischer Betrachtung beruht, verdankt sie, den Anschein ihrer Richtigkeit der Verwechseiung einer einfachen Überzeugung mit dem späteren kritischen Nachdenken darüber. Das spätere reflektive Moment und dem Sinne, in dem das Element des Repräsentirens darin erscheint, werden wir bald erwägen. Was das erste Moment des Denkens an einen fremden Geist betrifft, so halte ich meine Beschreibung in dieser

Hinsicht für erschöpfend. Es giebt ein Bild et praeterea nihil. Es ist ein Bild, dass sich fest in seiner Lage hält (Überzeugung) oder ein Bild, mit dem wir spielen (Phantasie); aber jedenfalls ein Bild.

Die Annahme, dass die geistige Erscheinung in erster Instanz beabsichtigt repräsentirend zu sein, ist sogar im Grunde bedeutungslos. Es giebt, sagt man, das Bild und ausserdem den Gedanken, dass es eine äussere Realität schildern soll. Aber was ist dieser hinzugefügte Gedanke, dieser Hinweis auf den äusseren Gegenstand? Um sich auf den äusseren Gegenstand beziehen zu können, muss dieser hinzukommende Gedanke offenbar eine Vorstellung des äusseren Gegenstandes sein oder enthalten. Diese Vorstellung kann wiederum nichts anderes als ein geistiges Sehen, ein Bild sein. Es ist wieder nur eine besondere Existenz, die sich selbst in keiner Weise übersteigen kann. Was soll denn diese Verdoppelung der geistigen Elemente? Das erste Bild ist darum nicht weniger ein Bild, weil es ein Duplikat bei sich hat.

Nach anderen ist wohl das wirksame Agens in der Sache die Überzeugung oder der Glaube. Nach ihnen ist es der Glaube, der ein geistiges Bild zur Würde einer Erkenntniss erhebt und es mit dem Privilegium begabt, seine eigenen Grenzen zu durchbrechen Der Begriff des Glaubens in der populären Psychologie bietet Gelegenheit zu einem der sonderbarsten Studien im Gebiete des philosophischen Aberglaubens. Nach dieser Auffassung ist der Glaube eine Art geistiger Essenz, eine magische metaphysische Flüssigkeit, die von dem Stoffe der Vorstellung ganz verschieden ist, die aber, wenn reichlich auf ihn herangebracht, die Fähigkeit hat, ihm Gültigkeit und Bedeutung zu verleihen. Es wird zweckmässig sein, kurz auf die psychologische Analyse des Glaubens oder der Überzeugung einzugehen.

Aus den mannigfachen Theorien vom Wesen der Überzeugung, die sie als Gefühl, als Willensvorgang, als

Association betrachten, können wir zwei charakteristische auswählen. Die erste wird von J. S. Mill vertreten. Mill nimmt an, dass der spezifische Unterschied einer Ueberzeugung von einer Einbildung ein fundamentaler, nicht weiter analysirbarer, dem Unterschiede zwischen Vorstellungen und Sinneswahrnehmung analoger sei. Diese Auffassung ist nicht weit entfernt von der Ansicht, dass die Überzeugung in einem eigentümlichen Gefühl besteht. Diese letztere Ansicht ist deutlich ausgesprochen bei W. James:

„In every proposition . . . . . . so far as it is believed, questioned, or disbelieved, four elements are to be distinguished, the subject, the predicate and their relation (of whatever sort it be) — these form the object of belief — and finally the psychic attitude in which our mind stands towards the proposition taken as a whole — and this is the belief itself“.

Die „psychic attitude“ im Falle der bejahenden Überzeugung wird als: „a sense of reality“, „an emotion of conviction“ bezeichnet — das heisst nach James' allgemeinen Grundsätzen, wahrscheinlich eine Art körperlicher Empfindung. Die psychische Haltung ist die Begleitung und das geistige Corrolat eines Zustandes des Körpers, oder wie man sagen kann, einer physischen Haltung.

Nach der anderen Theorie, von der ich gesprochen habe, ist die Überzeugung eine psychische Haltung in einem buchstäblicheren Sinne; — kein hinzukommendes Gefühl ausser den Vorstellungen, die den Stoff der Überzeugung ausmachen, sondern eine Art und Weise in der die Vorstellungen selbst sich betragen. Die Überzeugung wird von dieser Theorie als eine spontane Association der Ideen gedacht, als ein Vorstellungskomplex, der unter gewissen Bedingungen spontan entsteht und sich spontan erhält. Wenn zwischen einem gewissen Subject und einem gewissen Prädicat, oder genauer gesagt, zwischen Bestandteilen eines psychischen Bildes, die Verbindung von

selbst erhalten bleibt, ohne die Anstrengung des Willens, so haben wir das Phaenomen der Überzeugung. Die Intensität der Überzeugung ist dann proportional der Stärke der Tendenz, die die Vorstellungen haben, ihre Verbindung zu erhalten, oder, wenn sie absichtlich getrennt werden, dieselbe wieder zu vollziehen.

Welche von diesen Analysen der Wahrheit am nächsten kommt, geht unserer Untersuchung nichts an. Es ist nicht unmöglich, dass die Gefühlstheorie und Associationstheorie beide richtig sind. Eine spontane Association ist vielleicht thatsächlich in allen Fällen von einem eigentümlichen Gefühl begleitet. Jedenfalls ergiebt sich nicht, dass die heutige Psychologie irgend ein besonderes Mysterium in dem Phänomen der Überzeugung findet, oder bemerkt, dass sie irgend ein Kunststück des Selbstübersteigens verrichtet. Indem wir sagen, dass ein Mensch überzeugt ist, behaupten wir entweder, dass sein Bewusstsein einen gewissen Inhalt hat, oder dass die Inhalte seines Bewusstseins auf eine gewisse Weise charakteristisch beschaffen sind, oder wir behaupten beides.

Wir gehen jetzt über zur Betrachtung des zweiten oder reflektiven Momentes des Erkennens. Es fällt mir ein, dass meine Vorstellung von dem Bewusstsein meines Freundes unrichtig war. Ich habe ihm vielleicht ein starkes Vorurteil zugeschrieben, das er in Wirklichkeit nicht hat, oder ich habe ihn mir ohne eine gute Eigenschaft gedacht, die er besitzt. Was für Ereignisse im Bewusstsein bedeuten diese Worte? Die Antwort scheint leicht gegeben zu sein. Gegenüber dem ersten Bilde hat sich ein zweites in meinem Bewusstsein erhoben, mit dem ich das erste vergleiche. Dieses zweite Bild ist vielleicht vollständiger, als das erste. Eine grössere Aufmerksamkeit und ein stärkeres Interesse haben vielleicht mein Gedächtnis angespornt. Dieses zweite Bild ist „mein wirklicher Freund“, „der Geist meines Freundes, wie er wirklich ist“, womit ich meine, diese Worte sind mir das sprachliche Zeichen

des zweiten Bildes und bis jetzt von nichts anderem. Das erste Bild, welches sich nunmehr eine „subjektiv“ genannte psychische Umgebung associrt hat — nenne ich „meine Vorstellung von meinem Freunde“. Wenn ich in einem Augenblick des Zweifels frage: Hat meine Vorstellung von meinem Freunde meinen Freund, wie er wirklich ist, richtig dargestellt? so heisst das, dass ich das zweite Bild mit dem ersten vergleiche und beobachte, ob es mit ihm übereinstimmt. Das zweite ist der Massstab. Wenn das erste dem zweiten nicht gleicht, so nenne ich es einen Irrthum. Ich sage: „Meine Vorstellung von meinem Freunde stellt nicht meinen wirklichen Freund dar. Sie war unrichtig.“ Wenn es dagegen dem zweiten Bilde gleicht, so nenne ich es „eine wahre Vorstellung“. Fragt man da, warum ich das thue? Welches Recht ich habe vom ersten Bilde eine Ähnlichkeit mit dem zweiten zu verlangen? Die Frage zeigt ein Missverständnis der Situation. Es handelt sich nicht um ein Verlangen. Ich verlange nicht, in irgend einem verständlichen Sinne des Wortes, dass das eine Bild dem andern ähnelt; aber wenn es ihm ähnelt, nenne ich es eine „Wahrheit“ und wenn es das nicht thut, nenne ich es einen „Irrtum“. Das sind nichts anderes als die Gattungsnamen, durch welche ich zwei Klassen von geistigen Thatsachen unterscheide. Es liegt keine logische Verpflichtung oder mystische metaphysische Forderung vor, kraft deren die erste Vorstellung das Abbild der anderen sein müsste. Es ist eine einfache Thatsache, dass wenn ich mit einer gewissen Klasse meiner Vorstellung zu thun habe, ich sie — durch die Kraft der Erfahrung belehrt — als nützlich willkommen heisse, wenn sie, wie ich sage, Copien von Gegenständen der Aussenwelt sind, wenn sie also ein äusseres Äquivalent haben; und dass ich andererseits sie als nutzlos verwerfe, wenn sie kein äusseres Äquivalent haben. Die Wörter „Aussenwelt, Äusseres, Äquivalent“ wird der Leser an dieser Stelle, wenn er dem Argument gefolgt ist, richtig verstehen.

Nehmen wir an, ich finde das erste Bild meiner Freundes, wenn ich es an dem zweiten prüfe, falsch. Das würde bedeuten, dass das erste dem zweiten soweit ähnelt um sich selbst, so zu sagen, zu localisieren, also zu zeigen, dass sein einziger Nutzen der war, gerade diesem Teile der äusseren „Realität" nämlich dem Geist meines Freundes zu ähneln, aber dass es ihm misslungen ist, ihm vollständig zu ähneln. Welche Klasse meiner Vorstellungen es ist — offenbar sind es nicht alle — die ich mit diesem Interesse ansehen und der ich die Funktion, etwas in der Aussenwelt abzubilden, zuschreibe — das ist eine Frage, die ich später erörtern werde.

Es kann aber vielleicht noch ein drittes, schwerwiegenderes, kritisches Moment geben. Ich kann mir plötzlich sagen, dass das, was in meinem Bewusstsein die Realität vertrat, am Ende doch nur immer noch eine Vorstellung war, etwas vollkommen Verschiedenes von der echten Realität. Die echte Realität ist ein losgelöst von mir bestehendes Ding, und kann niemals in mein Bewusstsein eintreten. Nun, diese Reflection ist nichts als das Auftreten eines dritten psychischen Bildes mit einer gleichzeitigen Veränderung in den Associationen des zweiten. Sobald dieses dritte Bild entsteht, erhält das zweite eine persönliche Fassung und stellt sich, so zu sagen mit dem ersten auf eine Stufe. Von dem ersten und zweiten spreche ich nunmehr als „meinem ersten" und meinem zweiten Gedanken und das Dritte nenne ich die wahre äussere Realität. Mein Begriff von „äusserlich" ist, wie ich auseinandergesetzt habe, ein Element meines subjectiven Denkens, eins der geistigen Pigmente, mit denen ich mein Weltbild gemalt finde. In diesem dritten Bild sehe ich, wie in den anderen, das Bewusstsein meines Freundes mit dem Inhalt, den ich gedanklich hineinlege, und zwar sehe ich es als von meinem eigenen separat. Das heisst, ich stelle mir ein Bewusstsein vor, das dem seinigen einigermassen ähnlich ist, das aber erhebliche Unterschiede des

Inhalts und einen eigenen Gefühlston hat. Dies ist es, was ich den persönlichen Anstrich der als nur meine eigenen Vorstellungen anerkannten Bildern genannt habe: diese Bilder werden hineingestellt in das einschliessende Bild, das ich „meinen eigenen Geist“ nenne, und die beiden Geister, der Meinige und der von meinem Freunde, erscheinen als auseinander. In einem Sinne kann man aber sagen, es gebe niemals mehr als zwei Bilder im Bewusstsein für die Zwecke solcher Reflexionen. Denn alle als vergangene eigene Gedanken bezeichneten Bilder werden in dem grösseren Bilde das „mein eigener Geist“ heisst, gruppirt und einem späteren Bilde gegenübergestellt, das die Rolle „der Realität“ spielt. Ein drittes, ein viertes, ein fünftes – eine beliebige Zahl von Bildern mag entstehen, die alleinige Folge jeder neueren Erscheinung ist die, dass dem letzten früheren Bilde sein Rang und Titel als äussere Wirklichkeit genommen wird, so dass es in den Rahmen dessen, was ich als mein Bewusstsein bezeichne, aufgenommen und den da befindlichen Vorstellungen hinzugefügt wird.

Der Bequemlichkeit halber, ist diese Beschreibung natürlich etwas vereinfacht. Ich ignoriere augenblicklich die Beweglichkeit der Vorstellungen. Es wird in Wirklichkeit oft vorkommen, dass die früheren Bilder ganz ausfallen, während die neuen in das Bewusstsein eintraten. Es würde oft vorkommen, dass die beiden verglichenen Bilder vag und schwankend sind, dass keine Entscheidung darüber gefällt werden kann, ob sie wahr oder falsch sind. Es würde bei raschen Denkprozessen vorkommen, dass ein irrtümliches Bild schon vor dem Eintritt des wahren verschwindet, und der Glaube ohne irgend ein Urteil über den Irrtum rectificiert wird. Es würde manchmal auch vorkommen, dass das spätere Bild, obgleich wahr, soweit es reichte, viel weniger vollständig und bestimmt ist, als das irrtümliche. So zum Beispiel in den Fällen, wo wir sagen: „wir haben ein Gefühl“, oder eine „Ahnung“, dass

wir Unrecht haben. Es wird fast immer vorkommen, dass keins von den beiden Bildern meine Kenntnisse von dem Gegenstand, an den ich gedacht habe, vollständig enthält, sondern dass sie nur diejenigen Züge, für welche ich in dem Augenblick gerade interessiert war, aut einem vagen Hintergrund vorstellen. Aber ohne eine solche Gegenüberstellung von Bildern könnte kein Urteil über Wahrheit oder Irrtum stattfinden.

Voreilige Kritiker werden in der vorhergehenden Beschreibung einen verhängnissvollen Fehler finden. Sie werden mir vorhalten, bei meiner psychologischen Analyse hätte ich ganz vergessen, dass die drei oder vier verschiedenen Augenblicke, die ich erwähnt habe, wahrhaftig verschiedene Augenblicke seien; dass sie nach meinen eigenen Worten von einander ebenso gänzlich abgesondert sind, wie das Bewusstsein eines Andern von meinem eigenen. Im zweiten Augenblick behält der Denker nicht das Bild des ersten Augenblicks und ebensowenig im dritten Augenblick das des zweiten. Der erste Augenblick ist dem zweiten, und der Zweite dem dritten ebenso unzugänglich wie irgend eine äussere Existenz es sein kann. Ich erkannte jedoch nach meiner eigenen Darlegung eines von den Bildern als meinen eigenen vergangenen Gedanken. Wenn wir den Abgrund überbrücken können im Falle der Erinnerung, warum sollten wir es denn nicht auch im Falle anderer Überzeugungen können.

Einen derartigen Einwand wird man mir sicher lich machen, er ist aber bereits implicite widerlegt. Die Vergangenheit ist zusammen mit allen äusseren Existenzen für mich in jedem Augenblick nichts als gegenwärtiges, beziehungsloses Erlebnis. Ich bitte den Leser noch einmal das zu beachten, was ich das zweite Moment des Denkens genannt habe. In diesem Moment habe ich eine Vorstellung, die ich meinen eigenen Gedanken von einem vergangenen Moment genannt habe, und dieser Vorstellung ist eine andere gegenübergestellt, die ich als die Realität, der mein

früherer Gedanke gleichen sollte, bezeichnet. Dies sind Erscheinungen meines momentanen Bewusstseins. Sie sind vielleicht dem Inhalt nach ähnlich: nur durch den besonderen Anstrich, den sie tragen, weichen sie von einander ab. Aber wenn man im Gespräch mit mir auf „die Realität an die ich denke", hinweisst, so können sich die Worte für mich nur auf diejenige der beiden geistigen Erscheinungen beziehen, an das ich die anderen prüfe, und wenn man auf „die Vorstellung die ich vor einem Augenblick gehabt habe" hinweist, so kann der Ausdruck nur die andere geistige Erscheinung mit ihren individuellen und zeitlichen Associationen bedeuten. Wenn ich an einen Zeitpunkt in meiner Vergangenheit denke, stelle ich mir vor, wie der Strom der bewussten Erfahrung durch die Zeit zurückläuft und denke mir dabei besonders lebhaft die specielle Wendung des Stromes, an die ich mich erinnern will. Die Vergangenheit selbst, eben jenes Glied in meiner Erfahrung, ist unwiederbringlich verschwunden. Was „die Vergangenheit" für mich bedeutet im Augenblicke der Erinnerung, ist der Inhalt eines gewissen gegenwärtigen Gedankens. Hier hat der Kritiker die Antwort auf seine Frage.

Wenn dies wahr ist, so ist das Gesetz des geistigen Lebens — um einen ursprünglich in der Mathematik angewandten Ausdruck hier zu gebrauchen, eine „Substitution of similars". Jedes einzelne Moment der Erfahrung ist bekannt oder kann bekannt werden in allen folgenden Momenten dadurch, dass seine Abbilder diesem Moment gegenwärtig sind. Jeder einzelne Moment ist eine Einheit, in sich selbst abgeschlossen, ohne jede Verbindung mit den auswärtigen Gebieten der Realität, aber im Besitz einer ihm eigenen hinreichenden Welt und ohne jede Ahnung von irgend etwas anderm. Von dem ersten Aufleuchten des Seelenlebens an bis zu seinem letzten Flackern und Verlöschen hin kann es anscheinend keine Erkenntnis und keinen Irrtum unter anderen Bedingungen als diesen geben.

Hier wird der Leser mir vielleicht zu widersprechen geneigt sein. Er wird einen sonderbaren Mangel an Consequenz in der eben ausgesprochenen Ansicht finden. Er wird mich eines Wechsels des Standpunktes beschuldigen. Es habe den Anschein, als ob ich ausgehe von dem Standpunkt des momentanen Bewusstseins und die diesem gegenwärtige Welt beschreiben; dann aber überschreite ich ihre Grenzen und rede von einer unabhängigen Welt und von einer wirklichen Aufeinanderfolge von Bewusstseinszuständen. Die beiden Beschreibungen vertrügen sich nicht. Entweder müsse ich mich zum Solipsismus und zwar zu einem auf dem Augenblick beschränkten Solipsismus bekennen, oder ich müsse zugeben, dass wir doch die Grenzen unseres eigenen Ichs überschreiten.

Ich kann mich aber nicht davon überzeugen, dass die Argumentation inkonsequent ist; das zweite Moment — um die Analyse wieder aufzunehmen — glaubt fest an die Wirklichkeit des ersten; der Glaube ist aber nur eine für sich existirende Vorstellung; in erster Instanz ist er einfach ein beziehungsloses Bild gewisser Art. Alles was „das erste Moment für das zweite bedeutet", ist wie ich schon wiederholt gesagt habe, ein gewisser Anblick in seinem Bewusstsein. Alles was die Welt der Wirklichkeit für mich in dem Augenblicke des analysirens bedeutete — war — ein Erlebnis in meinem Bewusstsein. Das Erlebnis enthielt als Inhalt den besonderen Augenblick, auf welchen meine analysirende Aufmerksamkeit gerichtet war, aber es schloss das dunkele Durcheinander von anderen Existenzen deshalb nicht aus. Ich glaube an den vergangenen analysirten Augenblick und an die Richtigkeit der Analyse; aber ich glaubte auch an zahllose andere Augenblicke und zahllose andere Geister. Ja ich glaube noch jetzt daran. Als Mensch unterliege ich dem allgemeinen Trieb, dies alles festzuhalten. Es ist wirklich, es ist absolut real; es wäre thöricht, es zu bezweifen: aber nichts destoweniger kann ich meine theoretische Meinung über das Wesen des Glaubens und des Erkennens haben.

Ich habe eben gesagt: „ich glaube auch jetzt an diese Dinge". Alles was in diesem meinem Glauben vor einem Augenblick enthalten war, war ein Vorstellungspanorama. Ich sah das Bewusstsein meiner Mitmenschen und die Natur, wie sie uns allen vorliegt. Es waren nicht dämmerige schwankende Phantasiebilder, sie erschienen mir in dem hellen Lichte des Wirklichen. Jetzt, in meinem gegenwärtigen Denken, erkenne ich an, dass es eine andere Welt in demselben Augenblicke gegeben hat, die meinem Panorama in gewisser Beziehung ähnlich, aber ausser ihm, von ihm numerisch verschieden war. Ebenso geht es damit wieder bei dem Gedanken an meinen letzten Satz, während er noch dauerte, war es alles, was ich von der Welt des Daseins hatte, jetzt ist er zurückgetreten in die Vielheit hinein, die meine jetzige Welt bevölkert. Das ist das Gesetz. Jedes Moment ist für sich das Ganze, für jedes spätere Moment ist es nur ein Theil. Und es ist jedem späteren Moment durch eine Copie bekannt und nicht durch das Original.

Des Eindrucks, den diese Ansicht zu machen geeignet ist, bin ich mir wohl bewusst. Man wird sie für einen radikalen und verwegenen Skepticismus halten. So viel kann sicherlich vorausgesehen werden. Ja man wird sie, fürchte ich, für einen besonders absoluten und arglistigen Skepticismus ansehen, da sie uns nicht nur einladet, uns der gläubigen Zustimmung zu gewissen, gewöhnlich angenommenen Thatsachen zu enthalten, sondern den Glauben selbst untergräbt. Viele skeptische Lehren begnügen sich damit, uns beharrlich daran zu erinnern, dass wir kein Recht haben, an irgend Etwas, ausser dem vorübergehenden Moment zu glauben, aber diese Ansicht entkleidet, während sie ganz unverfroren zum leichtsinnigsten Glauben ermutigt, allen Glauben seines Sinnes und seiner Bedeutung.

Ich fürchte ausserdem, dass die Ansicht, die ich aufgestellt habe der einzigen Tugend, die der Skepticismus

haben kann, nämlich der Redlichkeit seinen Charakter zu bekennen, ermangelt. Denn ich werde bis an's Ende bekennen, dass sie durchaus nicht skeptisch ist. Dieser Vorwurf lässt sich nicht nur zurückweisen, sondern wiederlegen, und er lässt sich nicht nur wiederlegen, sondern erklären. Er schreibt sich von dem Fehler her, dass man den elementaren Unterschied zwischen dem analysiren eines Begriffes in einfachere Elemente und zwischen dem Bezweifeln seiner Giltigkeit verkennt. Obgleich dieser Unterschied ein elementarer ist, kann man nicht sagen, dass die philosophische Welt ihn consequent beachtet. Es ist eine weit verbreitete Neigung anzunehmen, dass eine bisher noch nicht analysirte philosophische Kategorie nur zu ihrem Schaden analysirt wird. Ihre Conposition konstantieren, heisst sie irgendwie aus ihrer Stellung in der Welt herabstürzen und sie ihres Ansehens berauben. Es ist jedoch vom grössten Belang für den Fortschritt der Speculation, dass wir unser Denken von den letzten Spuren dieser Anschauung befreien. Denn die Hauptaufgabe der Philosophie ist nicht sowohl die, die Wirklichkeit oder Unwirklichkeit vermeintlicher Existenzen zu constatiren, als vielmehr die, das Wesen und die Bestandteile offenbar wirklicher Existenzen festzustellen. Der Geist, in dem die Philosophie an ihre Aufgaben gehen sollte, ist nicht skeptisch, sondern analytisch.

Der Gegensatz zwischen der populären Rede vom Skepticismus und dem philosophischen Problem der Analyse ist, wie ich schon zu Anfang gesagt habe, nirgends weiter als im vorliegenden Falle. Was ich jetzt versucht habe, ist eine solche Analyse. Die Realität des Glaubens und der Erkenntnis, die Realität fremder Existenzen ist mir nie eingefallen, in Frage zu stellen. Ich habe nur eine Hypothese in Bezug auf das Wesen des Glaubens der Erkenntnis und der Vorstellung fremder Existenzen dargeboten. Ich bin unvergleichlich viel fester von diesen Existenzen überzeugt, als von der Wahrheit der vorliegenden

Theorie über die Art und Weise, wie wir sie erkennen. Ausserdem verändert die Theorie, wie ich schon sagte, die Grösse oder Gestalt des Universums nicht im Geringsten. Sie entscheidet auch in Bezug auf die Frage nach der Materie gar nicht darüber, ob der Realismus oder Idealismus Recht hat. Ich kann ebenso wie sonst weiter glauben an Engel und Geist, Gott und Teufel, Himmel und Hölle, Erde, Luft und „this too, too solid blesh“. Der eifrigste Gläubige hat, wenn die Theorie wahr ist, immer in dieser Weise geglaubt, die ich beschreibe.

Welcher Art von Argument könnte man sich bedienen, um einen skeptischen Sinn aus unserer Analyse herauszulesen? Es ist in philosophischen Schriften zuweilen die Rede von einer Theorie der „vollständigen Relativität“, die einer Schule von modernen philosophischen umgeschrieben wird. Wenn man auf die Autorität dieser Schriften die Existenz solcher Philosophen einmal annimmt, so muss man doch ihren Standpunkt für ganz absurd halten. Sie glauben an den vorübergehenden Augenblick des Bewusstseins, aber in Bezug auf alles andere sind sie in der vollständigsten Unsicherheit. Sie können sich eine äussere Welt denken, da sie ihre Existenz in Frage stellen; sie sorgen tagtäglich für dieselbe bei ihren Handlungen. Zu ihrer Wirklichkeit aber stellen sie sich zweifelnd. Es kann indessen keine Ermuthigung für diese Ansicht aus unserer psychologischen Analyse gezogen werden. Wenn der Skeptiker uns daran erinnert, dass mein Weltbild in diesem Augenblick nichts anderes ist, als ein Panorama in meinen einzelnen Bewusstsein, und behauptet, dass ich durch keine Anstrengung der auswärtigen Existenz näher kommen kann, so liegt die Antwort auf der Hand. Er wird durch seine eigenen Worte verraten. Keine auswärtige Existenz ist denkbar, die wir nicht möglicherweise erkennen könnten Die auswärtige Existenz, die er als eine mir immer notwendigerweise fremd bleibende beschreibt, behält ihren Platz in meinem Denken mit genau

demselben Recht als meine übrigen Überzeugungen. Mein gegenwärtiges Weltbild ist für mich die reale Welt; und wenn ich in einem späteren Moment gewahre, dass es eine ihr ähnliche, aber äusserliche Welt gab, so sollte mich diese Beobachtung nicht stören — da ich eine Theorie habe, deren Kern ist, dass alle Erkenntniss in dem Besitz einer Copie des Erkannten besteht.

Nun haben wir weiter den Einfluss dieser Analyse auf die formelle Definition der Wahrheit zu betrachten. Die Veränderung in der üblichen Form, zu der sie uns nötigt, scheint zunächst keine grosse zu sein. Die Wahrheit eines Gedankens wird gewöhnlich als „seine genaue Übereinstimmung mit seinem Gegenstand" definirt. Wir müssen nunmehr sagen, seine genaue Übereinstimmung mit einem Gegenstand — das heisst, mit irgend einem Gegenstand. Die übliche Annahme ist die, dass ein Gedanke neben einem Bilde irgend welcher Art immer eine Anmerkung des Verstandes, eine Aufschrift, so zu sagen enthält, nach der mit dem Bilde ein specifisches äusseres Object gemeint ist. Abgesehen jedoch von dieser Fiktion ist es vollkommen klar, dass ein Gedanke einen Gegenstand in keiner Weise bezeichnen kann, als dadurch, dass er ihm ähnelt; dass er keinen absichtlichen Gegenstand im buchstäblichen Sinne des Wortes haben kann. Andererseits kann jeder der die Thatsachen der Erfahrung und die Gewohnheiten unserer Reflexion betrachtet, constatiren, dass alle Forderungen genügt sind, wenn irgend ein Gegenstand gefunden werden kann, dem der völlig entwickelte Gedanke gleicht. Nehmen wir an, dass ich die Vorstellung eines Mannes auf einem Berg habe, welche da sie eine Vorstellung der Art ist, die als Glaube oder Überzeugung bekannt ist, in einen Satz übersetzt wird: „Ein Mann ist auf einem Berge". Wenn dann irgend ein Mann auf irgend einem Berge gefunden werden kann, so ist die Wahrheit der Vorstellung festgestellt. Denken wir uns eine Vorstellung und einen Satz: „A. B. ist auf dem Mont Blanc". Wenn also ein Berg

gefunden werden kann, der den Namen und die Eigenschaften des vorgestellten Berges besitzt, und ein Mensch darauf mit Namen A. B., der dem vorgestellten A. B. gleicht, so ist der Gedanke in diesem Falle wieder wahr.

Der zweite Fall erläutert das, was ich in der Definition mit voller Entwicklung meinte. Es ist nicht undenkbar, (und die Unwahrscheinlichkeit ist irrelevant), dass es zwei Menschen mit demselben Namen auf dem Mont Blanc geben sollte, und dass sie Beide der vielleicht vagen Vorstellung, die ich besitze, ähneln sollten. Wenn ich dies bemerken würde, so würde ich meine Vorstellung sofort erweitern und die Bestimmungen hinzufügen, die meine frühere Kenntnis meines Bekannten A. B. an die Hand giebt, bis der zweite A. B. ihnen nicht mehr entspräche und die Identität des Gegenstandes nicht mehr fraglich wäre. Hier entsteht ein interessantes Problem: vorausgesetzt, dass nur der falsche A. B. auf dem Mont Blank gewesen wäre, wäre meine ursprüngliche Vorstellung dann wahr gewesen? Anscheinend erfüllt sie die Forderungen der Definition; es ist ein Gegenstand vorhanden, dem sie gleicht. Nach dem Sprachgebrauch muss man aber doch die Antwort nein darauf geben, und zwar weil die Vorstellung zuerst unentwickelt war. Bei der Nachlässigkeit des täglichen Denkens, in dessen Gebiet solche Verdoppelungen selten vorkommen, hat sie einen Theil ihrer Bestimmungen zurückgelassen und nur die gewöhnlichen Erfordernisse festgehalten. Bei der Entscheidung der Frage nach Wahrheit und Irrtum müssen wir immer die näheren Specificationen berücksichtigen, welche das Denken gerne und leicht hinzufügt.

Ich muss bemerken, dass in einigen Fällen ein mit einem Anzeichen seiner Unvollkommenheit unvollendeter Gedanke auftritt, in anderen Fällen nicht. Als Beispiel mag dienen der Gedanke: „D e r Mann ist auf d e m Berge. In diesem Falle würde meine Vorstellung wahrscheinlich in Bezug auf ihre einzelnen Züge höchst unbestimmt sein, so dass man viele Männer auf Bergen finden könnte, welche,

so weit sie reicht, mit ihr übereinstimmen würden. Das Wort: „der" bedeutet aber, dass ein gewisses Verhältnis des Mannes und des Berges, nämlich, ihr Verhältnis zu mir und meiner Aufmerksamkeit, in meinem Denken in gewisser Beziehung angedeutet ist. Was die genauen psychologischen Elemente sind, deren Vorhandensein diese Beschränkung ausmacht, und es verhindert, dass dieser Mann und dieser Berg trotz ihrer undeutlichen Umrisse mit anderen verwechselt werden — dies brauchen wir hier nicht zu beschreiben. Die Thatsache ist jedenfalls klar. Wir haben das Bewusstsein eines Umstandes, der eigentümlich genug ist, um den Gegenstand unseres Gedankens von allen andern zu unterscheiden; da dass Wort „der" nicht nur bedeutet, dass ich die Aufmerksamkeit auf diesen Mann richtete, sondern, dass ich die Aufmerksamkeit auf ihn richtete im Gegensatz zu andern Männern. Gerade das Anzeichen der Unvollkommenheit des Gedankens in Bezug auf seine einzelnen Züge macht ihn zu einem geeigneten Werkzeug der Verification.

Aber im andern Fall liegt die Sache ganz anders. Wenn ich mir vorstelle „A. B. ist auf dem Mont Blanc," so trägt mein Gedanke kein Merkmal seines unvollendeten Zustandes an sich. Wenn dann der falsche meiner ursprünglichen Vorstellung entsprechende A. B. entdeckt wird, so sage ich nichts destoweniger sofort: „Das ist nicht der Mann, den ich meinte. Das Wort „meinen" bezieht sich hier auf die näheren Bestimmungen, die gewöhnlich vom Bewusstsein aus Gründen der Sparsamkeit ausgelassen werden, die jedoch jeden Augenblick bereit sind, wieder in das Bewusstsein einzutreten. Dies ist auch der einzige verständliche Sinn des Wortes.

Die vorstehende Erörterung lässt noch gewisse Schwierigkeiten ungehoben; sie können aber, wie ich glaube, ruhig als untergeordnete Schwierigkeiten bezeichnet werden. Wenn ich z. B. von der „vollen Entwickelung" eines Gedankens spreche, so ist der Ausdruck augen-

scheinlich kein endgiltiger. Denn während eines Entwickelungsprozesses kann sich die Ansicht des Denkenden und die Richtung der Entwickelung plötzlich verändern; und in dem Falle wäre es absurd die letzte Form des Gedankens als die Interpretation oder Vollendung der ersten Form anzusehen. Die Bedingungen, unter denen solche Entwickelungen als echt gelten dürfen, müssen aber am Ende genauer definiert werden. Und bei vielen Gedanken, die eine Entwickelung nie erlangen, müssen wir uns damit begnügen zu sagen, wir wissen nicht, ob sie vollständig wahr waren oder nicht.

Für Nominalisten ist diese Entwickelung der Vorstellungen von besonderer Wichtigkeit. Denn ihrer Ansicht nach ist es nicht der Inhalt, sondern es sind die Verbindungen, die Associationen eines Gedankens, die ihm in den meisten Fällen seine Bedeutung für das geistige Leben verteilen. Wenn der Nominalismus wahr ist, so sind es weniger die Ingredienzen einer Vorstellung als der künftige Lauf des Denkens und der Handlung, den ihre Gegenwart im Bewusstsein veranlässt, was ihre Wichtigkeit ausmacht.

So viel über die Principien, nach denen wir den Gegenstand eines Gedankens suchen und seine Wahrhaftigkeit prüfen müssen. Aber welche Gedanken sollen so behandelt werden? Welche Gedanken sollen mit der Pflicht, Erkenntnis zu bieten, belastet und für ihre Ähnlichkeiten verantwortlich gemacht werden? Augenscheinlich nicht alle. Aber in einigen Fällen ist die Unterscheidung leicht, in andern äusserst schwierig. Es ist vollkommen klar, dass die erkennende Funktion den Überzeugungen und nicht den Einbildungen zuzuschreiben ist — das heisst, nur denjenigen Bewusstseinsinhalten, die jenes psychiologisches Merkmal besitzen, die wir schon vorhin erwähnt haben. Aber in Fällen, wo es sich nicht lediglich um das Denken handelt, in den Fällen, wo eine Beimischung von Empfindung oder Gefühl vorhanden ist, wird das Problem verwickelter. Bei unsern moralischen Urteilen, zum Bei-

spiel, suchen wir anscheinend nicht in äusseren und objektiven Handlungen eine der subjektiven Billigung oder Missbillung entsprechende Eigenschaft; doch wäre es paradox, die äussere Wirklichkeit von Recht und Unrecht vollständig zu verwerfen. Ebenso suchen wir beim ästhetischen Urteilen anscheinend im Gegenstande kein Äquivalent für das Wohlgefallen oder Missfallen, welches sich neben unseren Vorstellungen oft so durchdringend geltend macht; doch wird nicht Jeder sagen, dass die Schönheit und die Hässlichkeit in keinem Sinne unabhängige äussere Thatsachen sind. — Die nie endenden Controversen über unsere sinnliche „Perception" der Aussenwelt — ob sie erkennend ist, in wie fern sie erkennend ist, in welchem Sinne sie erkennend ist — brauche ich nur zu erwähnen. Auf die Analysen dieser Fälle brauche ich hier nicht näher einzugehen. Es genügt darauf aufmerksam zu machen, dass sie keine neuen Schwierigkeiten darbieten — ich selbst würde sagen, dass sie einige der alten verlieren — wenn man sie mit den Termini und Voraussetzungen dieser Untersuchung behandelt. Und im Besonderen möchte ich noch einmal darauf hinweisen, dass dieses Argument, wenn es gut begründet ist, die Frage der unabhängigen Existenz der Materie durchaus nicht entscheidet noch zu irgend einem Vorurteil darüber Anlass giebt.

Wenn der menschliche Geist eine Kategorie d. i. ein letztes Denk-Element besitzt, vermöge deren er sich nichtgeistige Existenz vorstellen kann, so können viele Behauptungen des Realisten richtig sein; wenn nicht, so ist ihr Standpunkt sicherlich falsch.

Hier breche ich ein Argument ab, das, wie ich hoffe, von einigen Nutzen sein wird, gleichviel ob das Ergebnis Platz unter den erwiesenen Wahrheiten findet oder nicht. Es kann für die Philosophie nur ein Unglück sein, wenn von Prämissen, die wahr zu sein scheinen, nicht sogleich die äussersten Konsequenzen gezogen werden. Denn durch solchen strengen logischen Zwang werden wahre Gesetze am schnellsten entdeckt und falsche Grundsätze am ersten in ihrer Unhaltbarkeit erwiesen.

Vita.

Natus sum Dickinson Sergeant Miller, Americanus, die VII mensis Octobris anno 1868 in urbe Philadelphia, patre Elihu Spencer jurisconsulto, matre Anna Emlen e gente Hare. Anno 1879 academiam protestanto episcopalianam in urbe Philadelphia frequentare incepi; cui cum per sex annos interfuissem, examine absoluto, civis universitatis Pennsylvaniensis per tres annos ad studia generalia me contuli. Tum civis universitatum Clarkiensis et Harvardianae et Berolinae et Halensis per quattuor annos studiis philosophiae et literarum operam dedi. Magistri mei fuerunt Pennsylvanienses: Barker, Fullerton, Jackson, James, Kendall, Mac-Master, Muhlenberg, Patten, Sadtler. Thompson. Clarkienses: Burt, Cook, Donaldson, Hall, Lombard, Sanford. Harvardiani: Briggs, Everett, Hill, James, Palmer, Royce, Santayana. Berolini: Dessoir, Ebbinghaus, v. Gizycki, Grimm, Paulsen. Halenses: Conrad, Erdmann, Uphues, Wagner.

His viris omnibus clarissimis doctissimis gratissimum animum habeo semperque habebo.

ZUR LEHRE VON DER DEFINITION

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER KAISER-WILHELMS-UNIVERSITÄT IN STRASSBURG

VORGELEGT

VON

HEINRICH RICKERT

1888.

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Einleitung.

1. Aufgabe und Methode.

Unter allen Formen des wissenschaftlichen Denkens giebt es vielleicht keine zweite, über welche die Ansichten so stark von einander abweichen, wie über die **Definition**. So geläufig uns die Wörter Definition uud definiren sind, so schwierig dürfte es sein, nach den modernen Lehrbüchern der Logik anzugeben, was sie eigentlich bedeuten, und die grosse Verschiedenheit der Meinungen über diesen Punkt ist dadurch noch auffallender, dass die Lehren von der Definition gewöhnlich mit einer Bestimmtheit und Kürze vorgetragen werden, als könne hier von einer Streitfrage gar keine Rede sein. Nur wenige Verfasser sehen sich veranlasst, fremde Meinungen zu berücksichtigen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen; und in der That, man findet auch überall, wo von Definitionen gesprochen wird, ein paar Formeln, die von Niemandem bestritten sind und Gemeingut aller logischen Systeme zu sein scheinen. Wenn man jedoch genauer zusieht und sich aus diesen Formeln eine bestimmte Ansicht über den Begriff der Definition zu bilden sucht, so wird man bemerken, dass dieselben erst durch nachfolgende Interpretationen einen verständlichen Sinn erhalten, und diese Interpretationen weisen so starke Abweichungen auf, dass von der scheinbaren Uebereinstimmung so gut wie nichts übrig bleibt.

Der Grund hierfür lässt sich leicht zeigen. Die Formeln, welche überall wiederkehren, stammen von Aristoteles und stehen in so engem Zusammenhange mit seiner Metaphysik, dass sie ohne dieselbe keine Bedeutung besitzen. Die moderne Logik, welche sich mit wenigen Ausnahmen nicht mehr auf dem Boden der aristotelischen Metaphysik bewegt, hat die logischen Formeln

beibehalten und in sie einen neuen Inhalt gegossen, der, wenn er nicht völlig nichtssagend sein soll, wiederum von irgend welchen anderen erkenntnisstheoretischen oder metaphysischen Annahmen abhängig sein muss. Denn es darf wohl als allgemein zugestanden gelten, dass die aristotelische Logik nirgends formale Logik in dem Sinne ist, dass sie von allen metaphysischen Annahmen frei wäre. Danach sollte man überhaupt erwarten, dass ein ähnlicher Zusammenhang zwischen den logischen Formen und den metaphysischen Ansichten, wie er bei der Definition besteht, bei allen logischen Formen vorhanden sein müsste, die aus Aristoteles in die moderne Wissenschaft übernommen worden sind. Warum dies nicht der Fall ist, kann hier im Einzelnen nicht gezeigt werden. Doch sei gleich von vorneherein auf die eigenthümliche Stellung hingewiesen, welche die Definition in dem aristotelischen System einnimmt, und der Grund angedeutet, warum sie sich weniger leicht als alle andern Formen von den metaphysischen Voraussetzungen loslösen lässt. Während die übrigen logischen Formen *Glieder* in dem *Prozess* der wissenschaftlichen Untersuchung darstellen, während z. B. der Syllogismus nur ein Werkzeug bildet, mit dessen Hülfe man von einem Gedanken zum anderen *fortschreitet*, so ist es nach Aristoteles die Aufgabe der Definition die Untersuchung *abzuschliessen* und das *Wesen* der betreffenden Untersuchungsobjekte endgültig festzustellen. Mag man nun alle anderen Formen von ihrem Inhalte loslösen und die Wahrheit, welche sie liefern, als eine lediglich *hypothetische* ansehen, so ist bei der Definition eine solche Betrachtungsweise nicht möglich, ohne ihr völlig den Sinn zu rauben, den sie bei Aristoteles besitzt.

Eine grosse Rolle spielt z. B. bei der Definitionslehre der Begriff der *Gattung*. Man braucht nur diesen einen Punkt herauszugreifen, um an ihm zu zeigen, welche verschiedenen Schicksale die alte Definitionstheorie durch moderne Interpretationen hat erfahren müssen, damit die aristotelischen Formeln beibehalten werden konnten. Ὁρισμός ἐστι λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων sagt Aristoteles [1]), und man pflegt dies zu übersetzen: die Definition

[1]) Topic. VII, 5.

ist der Begriff, welcher das Wesen angiebt; sie wird auch οὐσίας γνωρισμός genannt. Das ist die Aufgabe der Definition; die Erkenntniss des Wesens einer Sache soll sie liefern, d. h. sie soll den ewig gültigen Begriff bestimmen, dessen specieller Ausdruck das Einzelding in der Sinnenwelt ist. Aus dieser ihrer Aufgabe lässt sich die Form ableiten, in welcher sie auftreten muss, wenn sie ihren Zweck erreichen soll, und diese ist von Aristoteles ebenso genau angegeben wie ihr Inhalt: ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστι [1]), d. h. die Definition besteht aus dem Gattungsbegriff und der Differenz. Der Gattungsbegriff giebt eben das Wesen an, und ihm muss man also das zu definirende unterordnen, wenn seine Natur oder sein Wesen erkannt werden soll. Die Hinzufügung der Differenz dient zur Bezeichnung der besonderen Form, in welcher das Wesen in die Erscheinung tritt. — In der neueren Philosophie pflegt man nun Wesen und Gattungsbegriff nicht immer zu identificiren, und so können die modernen Logiker der Definition nicht so ohne Weiteres die Aufgabe zuertheilen, das Wesen einer Sache durch Gattung und Differenz anzugeben. So eindeutig und verständlich dies im aristotelischen System ist, so unverständlich müsste es in einer modernen Logik sein, die eine Metaphysik nicht bereits voraussetzt. Wir lesen nun aber trotzdem fast überall: Die Definition besteht in der Angabe des genus proximum und der differentia specifica und müssen daher fragen, was bedeutet die Forderung des genus ohne metaphysische Voraussetzung? Die Antworten lauten sehr verschieden. Ueberweg scheint Aristoteles am nächsten zu stehen. Für ihn ist die Definition „der Ausdruck des Wesens der Objekte des Begriffs," insofern sie „alle wesentlichen Inhaltselemente oder alle wesentlichen Merkmale der Objekte des Begriffs" angiebt [2]). „Die wesentlichen Inhaltselemente" — sagt Ueberweg — „sind theils solche, die der zu definirende Begriff mit dem ihm nebengeordneten Begriffen theilt und die demgemäss auch den Inhalt des übergeordneten Begriffs ausmachen, theils solche, wodurch er sich von den nebengeordneten und von dem übergeordneten unter-

[1]) Topic. I, 8.
[2]) Ueberweg, System der Logik § 60. S. 165.

scheidet. Indem nun der Gegensatz von Gattung und Art auch zur allgemeinen Bezeichnung des Gegensatzes irgend einer höheren Classe zu einer niederen dient, sofern diese jener unmittelbar untergeordnet wird, so können hiernach die wesentlichen Inhaltselemente des zu definirenden Begriffs in generische und specifische eingetheilt werden. Hierauf beruht die Forderung, dass die Definition den übergeordneten oder Gattungsbegriff und die specifische Differenz oder den Artunterschied enthalte." Es ist klar, dass diese Sätze so lange ohne Inhalt bleiben, als wir nicht wissen, was denn eigentlich die wesentlichen Merkmale sind, und wenn UEBERWEG diese so bestimmt, dass er sagt: „Wesentlich sind diejenigen Merkmale, welche a) den gemeinsamen und bleibenden Grund einer Mannigfaltigkeit anderer enthalten und von welchen b) das Bestehen des Objektes und der Werth und die Bedeutung abhängt, die demselben theils als einem Mittel für Anderes, theils und vornehmlich an sich oder als einem Selbstzweck in der Stufenreihe der Objekte zukommt" [1]), so haben diese Sätze, wenn sie überhaupt etwas bedeuten, offenbar nur im Zusammenhange mit einer Metaphysik oder einer Erkenntnisstheorie einen Sinn. — LOTZE's Lehren über die Definition sind im Grossen und Ganzen von erkenntnisstheoretischen Annahmen frei; er nennt die Definition die methodische Beschreibung und meint, dass durch die Forderung des Gattungsbegriffs der „willkürliche und launenhafte Gang der Beschreibung eingeschränkt werde" [2]). „Ohne die Anwendung vieler Allgemeinbegriffe würde indessen auch sie nicht zum Ziele kommen; anstatt diese nun willkürlich zu wählen, verlangt die Definition, dass man von demjenigen Allgemeinen ausgehe, in welchem der grösste Theil der zu leistenden Constructionsarbeit schon fertig und vollzogen vorliegt und welches, durch einen eindeutigen Namen sprachlich bezeichnet, in jedem Bewusstsein als eine bekannte Anschauung vorausgesetzt werden kann, geeignet als Grundriss für die Einzeichnung der Einzelmerkmale zu dienen, durch welche das mitzutheilende Bild vollendet wird". Bei LOTZE ist also der

[1]) a. a. O. § 55 S. 147 f.

[2]) LOTZE, Logik § 160 S. 198 f.

Gattungsbegriff wesentlich in Rücksicht auf die Präzision und Kürze der Definition gefordert und ist für dieselbe nicht unumgänglich nothwendig. — Für SIGWART endlich ist die Definition „ein Urtheil, in welchem die Bedeutung eines, einen Begriff bezeichnenden Wortes angegeben wird“ [1]), und die Bestimmung der nächst höheren Gattung und des Art bildenden Unterschiedes hat die von SIGWART's „Definition“ eigentlich ganz unabhängige Aufgabe, dem Begriff seine Stellung im geordneten System der Begriffe anzugeben. Hier ist von Aristoteles auch nicht mehr eine Spur. Die Definition ist, wie später ausführlich gezeigt werden wird, nach SIGWART nichts anderes als ein Mittel zur Mittheilung von Gedanken.

Weichen schon in Betreff der Gattung und der Differenz die Lehren über die Definition sehr stark von einander ab, wie wir soeben gesehen haben, so trifft man auf noch grössere Meinungsverschiedenheiten, wo es sich etwa um Nominal- und Real-Definition handelt, und man kann behaupten, dass es nicht zwei moderne Logiker giebt, welche über die Definition genau dasselbe lehren. Ja mehr noch; wenn z. B. SIGWART sagt „nennt man die Angabe aller Merkmale eines Begriffs oder des genus proximum und der differentia specifica Definition, so ist klar, dass es sich dabei nicht um eine Begriffserklärung, sondern, sofern etwas erklärt wird, nur um eine Worterklärung handeln kann“ [2]), LOTZE dagegen meint „Namen lassen sich aussprechen oder übersetzen, definiren können wir aber immer nur ihren Inhalt, unsere Vorstellung nämlich von dem, was sie bezeichnen sollen“ [3]), so ist es klar, dass diese beiden Logiker unter dem Namen Definition zwei völlig verschiedene Dinge behandeln, die nichts als den Namen mit einander gemein haben, dass also jedenfalls der Eine von ihnen unter Definition etwas versteht, was mit dem ursprünglich so Genannten gar nichts mehr zu thun hat.

Dieser merkwürdige Zustand der Definitionslehre erklärt sich

[1]) SIGWART, Logik I § 44. S. 323.
[2]) SIGWART a. a. O. S. 324.
[3]) LOTZE a. a. O. S. 201.

zum grossen Theil daraus, dass man dieser Denkform, die früher im Mittelpunkt des Interesses stand, verhältnissmässig wenig Aufmerksamkeit mehr schenkt. Sie ist unmodern geworden und als Lieblingsgegenstand scholastischer Untersuchungen leidet sie mit unter der Geringschätzung, welche man heute in weiten Kreisen und wohl mit Recht gegen die ganze mittelalterliche Philosophie hegt. Sie wird nicht selten als ein bedeutungsloses Anhängsel der Lehre vom Begriff behandelt, ohne dass man es für nöthig hielte, sie mit den Prinzipienfragen der Logik in Verbindung zu bringen und aus dem Zusammenhange heraus zu verstehen, und weil man sie nicht als organisches Glied eines Ganzen behandelt, so kann man sie insofern auch mit verhältnissmässig geringem Nachtheil vernachlässigen, als die Irrthümer, die man hier begeht, nicht allzu folgenschwer für die Gestaltung des gesammten logischen Systems sind. Aber dieser Nachtheil ist vielleicht doch nicht so gering, wie er scheinen möchte. Der Grund, weswegen es nöthig ist, der Definition eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden und zu einer allgemein anerkannten Ansicht über sie zu kommen, hängt mit einer Tendenz zusammen, die sich in modernen Bearbeitungen der Logik in immer stärkerem Masse geltend macht und die hoffentlich niemals wieder verschwinden wird. Sigwart hat sein bedeutendes Werk als einen Versuch bezeichnet, „die Logik unter dem Gesichtspunkte der Methodenlehre zu gestalten und sie dadurch in lebendige Beziehung zu den wissenschaftlichen Aufgaben der Gegenwart zu setzen“[1]). Wie wichtig aber gerade eine Einsicht in das Wesen der Definition für die Methodenlehre und somit für den Erfolg dieses Versuches ist, wird einem sofort klar, wenn man die methodologischen Gedanken beachtet, die in verschiedenen Wissenschaften zu Beginn oder im Verlauf der Specialuntersuchungen entwickelt worden sind. Die Definition spielt da stets eine grosse Rolle, und was über sie von Männern der Einzelwissenschaften wie z. B. von Ihering gesagt worden ist, scheint für die Methodenlehre werthvoller und wichtiger zu sein, als das Meiste, was sich darüber in Lehrbüchern von logischen Fachmännern findet. Es ist daher vielleicht gut, die

[1]) Sigwart a. a. O. S. V.

Definition von logischer Seite einmal einer besonderen Betrachtung zu unterwerfen.

Die folgende Untersuchung wird zunächst festzustellen haben, welches eigentlich der Denkakt ist, dem die Bezeichnung Definition zukommt, denn das Bewusstsein hiervon scheint, wie schon angedeutet, einigen Logikern verloren gegangen zu sein. Diese Feststellung kann natürlich nur eine historische sein. Wir werden fragen, was die Definition bei den Griechen war, um zu bestimmen, welcher Denkakt in einer von der Metaphysik unabhängigen Logik die Stelle einnimmt, dass er mit dem Namen Definition bezeichnet werden muss. Es ist dieses einfach eine terminologische Frage.

Bevor wir uns jedoch zu dieser historischen Untersuchung wenden, wird es nöthig sein, mit ein paar Worten die Methode zu charakterisiren und zu rechtfertigen, die im Folgenden angewendet werden soll. Der Hauptgesichtspunkt ist bereits angedeutet worden. Wer den Schwerpunkt auf die Methodenlehre legt, für den ist die Logik eine Kunstlehre des Denkens. Sie ist Mittel zu einem Zweck und, wie wir uns dasjenige, was die Definition bei Aristoteles von den anderen Denkformen unterscheidet, durch Besinnung über ihre Aufgabe leicht zum Bewusstsein gebracht haben, so muss der Gesichtspunkt, wonach wir eine logische Form aus dem Zweck heraus zu verstehen suchen, dem sie dient, der leitende für unsere ganze Untersuchung bleiben. Es lässt sich leicht zeigen, dass es ein anderes Kriterium für die Richtigkeit logischer Formen nicht geben kann. Das vom Willen geleitete, absichtliche Denken, welches im seelischen Leben des Menschen dem natürlichen durch psychologische Gesetze bedingten Vorstellungsverlauf gegenübersteht, will erkennen. Je nach Anlage und Neigung richtet sich dies Bestreben auf einen grösseren oder kleineren Theil dessen, was man die Welt oder die Natur nennt, aber der Zweck ist immer der, unter den vielen möglichen Ansichten über die Dinge, auf welche sich das Denken erstreckt, die eine richtige zu finden. Ein zweiter, eben so selbstverständlicher, aber nicht immer genügend beobachteter und scharf gesonderter Zweck kommt hinzu. Der Mensch denkt in den allermeisten Fällen nicht für sich allein, sondern er bemüht sich auch,

die von ihm gefundenen Resultate anderen Menschen mitzutheilen, und hierzu hat er kein anderes Mittel als die Sprache. Jeder nun, der einmal wissenschaftlich gearbeitet hat, weiss, dass die beiden Bemühungen, das Aufsuchen von Wahrheit, wie wir kurz sagen können, und die sprachliche Formulirung derselben zum Zwecke der Mittheilung an andere, ihr Ziel häufig verfehlen. Jeder hat einmal in seinem Leben geirrt und ist sich dieses Irrthums bewusst geworden, jeder ist einmal missverstanden worden und hat das Missverständniss bemerkt, und sobald er dies eingesehen hat, muss er zu der Ueberzeugung kommen, dass sein Denken gegen etwas gefehlt hat, wogegen es nicht fehlen darf, wenn es seinen Zweck erreichen will. Nun kann dieses Etwas, wogegen das menschliche Denken in seinem Streben nach Wahrheit fortwährend verstösst, kein psychologisches Gesetz sein, es kann überhaupt kein Naturgesetz sein, denn wenn wir gegen ein solches fehlen könnten, so wäre es eben kein Naturgesetz mehr. Es ist also irgend etwas anderes, sagen wir eine Norm, eine Regel, eine Vorschrift, die nicht befolgt werden muss, aber die befolgt werden soll, die wir als verpflichtend anerkennen, so lange wir überhaupt darauf ausgehen, etwas Wahres zu finden und Anderen mitzutheilen. Und so meinen wir den Irrthum mit Sicherheit vermeiden zu können, wenn wir uns über diese Regeln vollständig klar geworden wären. Aus diesem Gedanken heraus hat man es versucht, ein System von solchen Denkregeln aufzustellen, und dies System nennen wir Logik.

Diese Wissenschaft kann nun nach dem Vorhergehenden niemals psychologisch nothwendige Gesetze für das Denken aufstellen wollen, sondern sie kann immer nur die Denkformen auf den Zweck hin untersuchen, den man bei ihrer Anwendung im Auge hat, und feststellen, wie sie beschaffen sein müssen, wenn das Denken mit ihnen seinen Zweck erreichen soll. Die Nothwendigkeit in der Logik ist demnach eine teleologische[1]). Es versteht sich von selbst, dass diese Teleologie nichts mit derjenigen zu thun hat, welche den Zweck zum welt-

[1]) Vgl. hierzu Windelband, „Präludien“, den Artikel „Kritische oder genetische Methode?“

erklärenden Prinzip machen will. Wir sprechen hier nicht vom Zweck schlechthin, sondern von einem bestimmten Zweck, den wir, um ihn wissenschaftlich verwerthen zu können, aufzeigen müssen. Wir werden also bei unsern Untersuchungen so verfahren, dass wir zuerst den Zweck angeben, welchen die Definition hat. Wir werden genau bestimmen, welches ihre specielle Aufgabe in dem Denkprozess ist, der Wahrheit finden und mittheilen will, um danach die Regeln für sie festzustellen. So beginnen wir dementsprechend damit, dass wir uns über den Zweck klar werden, welchem die Definition bei den Griechen ihre Entstehung verdankt hat. Der Denkakt, der in der modernen Logik demselben Zwecke dient, wird dann heute Definition genannt werden müssen.

2. Entstehung und ursprüngliche Bedeutung der Definition.

Unsere erste Frage ist also: aus welchem Streben des menschlichen Geistes heraus ist die Definition entstanden? Wenn wir uns zur Beantwortung dieser Frage zur Entwickelungsgeschichte des griechischen Denkens wenden, so macht die folgende Darstellung keinen Anspruch auf historische Vollständigkeit. Es kommt hier nur darauf an, die Grundmotive hervorzuheben, welche das logische Bewusstsein und mit ihm die Definition im menschlichen Geiste hervortrieben, und es genügt daher, wenn die Zeichnung gewissermassen nur schematisch ist und individuelle Kennzeichen griechischer Theoreme, so wichtig sie an sich sein mögen, vernachlässigt.

Die griechische Philosophie interessirt uns natürlich erst von da an, wo sie beginnt, sich dem menschlichen Denkprozesse selbst zuzuwenden. Es geschieht dies durch die Sophisten. Die Metaphysik Heraklit's und der Eleaten war so zu sagen noch ganz nach aussen gerichtet, aber indem sie mit ihren naturwissenschaftlichen Theorien über die Beschaffenheit der Welt in augenfälligen Widerspruch mit den Thatsachen gerieth, rief sie den Zweifel an der Fähigkeit des menschlichen Denkens wach, die Wahrheit zu finden, und zwang dadurch den menschlichen Geist, seine eigene Thätigkeit zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Dies geschah auf eine ganz merkwürdige Weise. In

den metaphysischen Systemen der Naturphilosophen war der Satz des Widerspruchs das eigentlich treibende Prinzip gewesen. Die Eleaten konnten das Werden nicht denken, weil es widerspruchsvoll war, und für Heraklit gab es umgekehrt kein Beharren, sondern nur ein Werden. Der Begriff des Widerspruchs war hiermit metaphysisch hypostasirt, aber keiner der Denker hatte sich diesen Satz ausdrücklich zum Bewusstsein gebracht. Mochte man nun der einen oder der anderen Lehre anhängen, eines schien sich jedenfalls als Consequenz zu ergeben. Die Sinnenwelt, wie sie sich dem Menschen als ein Gemisch aus beharrendem und sich veränderndem darstellt, ist Schein. Der Mensch erkennt die Dinge nicht so wie sie sind, sondern wie sie ihm scheinen, und zwar so, wie sie sich ihm als einem einzelnen Individuum darstellen. Ein objektives Wissen ist also unmöglich, es giebt nur ein subjectives Meinen. Protagoras bekämpfte vom Boden der heraklitischen, Gorgias von dem der eleatischen Metaphysik die Möglichkeit einer sicheren Erkenntniss. Diese Männer, welche in Folge der ungewussten metaphysischen Hypostasirung des Satzes vom Widerspruch an der Möglichkeit alles Wissens verzweifelten, kamen nun dazu, an der Gültigkeit dieses Satzes selbst zu zweifeln. Wenn es nur ein Meinen giebt, dann giebt es auch keinen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum, und entgegengesetzte Behauptungen sind gleichberechtigt. Diese Denker negirten also die Gültigkeit eben desselben Satzes, mit Hülfe dessen sie ihren ganzen Beweis geführt hatten, und dies war von höchster Bedeutung. Die logischen Regeln, die man bisher befolgt hatte, ohne sie ausdrücklich zu kennen, hätten niemals entdeckt werden können, wenn sie nicht vorher erst einmal bestritten worden wären. So halfen die Sophisten dem menschlichen Geist, sich die Logik zum Bewusstsein zu bringen. Das Bewusstsein der Metaphysiker war gewissermassen alogisch gewesen, das Bewusstsein der Sophisten war antilogisch und in dem Augenblick wurde die Logik aus dem Schlummer gerüttelt, es entstand das logische Bewusstsein in Sokrates. An diesen Gedankengang musste kurz erinnert werden, um die ganze Bedeutung zu vergegenwärtigen, welche unter solchen Umständen das Verlangen nach Definitionen hatte.

Wenn wir von einigen Besonderheiten der sokratischen Lehre absehen und vor allem die ethischen Elemente gänzlich ausscheiden, so stellt sich der Gedankengang ungefähr so dar. Sokrates war mit den Sophisten darin einig, dass das Wissen in der That nicht vorhanden sei. Aber er war fest davon überzeugt, dass all die verschiedenen Meinungen etwas enthielten, worin sie übereinstimmten, und gerade der Streit der Meinungen schien ihm darauf hinzudeuten. Nicht was das einzelne Individuum für sich gefunden hat, ist richtig, sondern die Wahrheit ist das Gemeinsame und der Weg, die Wahrheit zu finden, besteht darin, unter all den verschiedenen Ansichten dasjenige festzustellen, was alle anerkennen. Bei der Verfolgung dieses Gedankens entstand in Sokrates durch das eigenthümliche Verfahren seiner Gegner das Bedürfniss, welchem die Definition ihr Dasein verdankt. Die Beweise der Sophisten für die Relativität aller Ansichten beruhten nämlich darauf, dass sie mit demselben Worte zwei verschiedene Begriffe bezeichneten. Dieses sah Sokrates ein und er verlangte daher von jedem, mit dem er disputirte, die genaue Bestimmung der Begriffe, welche mit den gebrauchten Wörtern verbunden werden sollten. Er erkannte, dass man zur richtigen Einsicht nur gelangen könne, wenn die bei der Untersuchung verwendeten Begriffe eindeutige und gemeinsame waren. So war also bei Sokrates die Definition das Mittel eindeutige Begriffe zu schaffen. Wenn diese Thatsache manchem vielleicht nicht ganz unbestreitbar zu sein scheint, so liegt das nur daran, dass die Definition bei Sokrates in einer eigenthümlichen Form auftrat, die wiederum durch das Verfahren seiner Gegner bestimmt war. Die Sophisten bewiesen mit Worten und sie wurden über ihre Fehler durch die Sprache getäuscht, welche als ein zum grossen Theil nur psychologisches Produkt auch in manchen anderen philosophischen Systemen die Ursache von fundamentalen Irrthümern geworden ist. Sokrates versuchte durch dies psychologische Gewirr der Sprache und durch die Vieldeutigkeit der Namen zu den eindeutigen Begriffen durchzudringen, und da war es allerdings nothwendig, dass er bei seinen Untersuchungen immer von dem Namen ausging und an ihn die

Definition des Begriffes knüpfte. Durch den Umstand, dass die Definition im Dialog entstanden ist, wo die sprachliche Formulirung des Gedankens von ebenso grosser Bedeutung war wie der Gedanke selbst, ist dieser Denkakt in eine so nahe Beziehung zum Worte gebracht worden, dass es so aussehen konnte, als bestände seine Hauptaufgabe darin, die Bedeutung eines Wortes anzugeben. Nur insofern jedoch, als bei Sokrates im Gespräch die Fernhaltung der durch die unlogischen Elemente der Sprache entstehenden Irrthümer nothwendig war, diente die Definition auch zur Namenerklärung, ihr eigentlicher Zweck aber bestand immer darin, den Begriff zu bestimmen [1]).

Der Schritt, den PLATO in Bezug auf die Definition über Sokrates hinausthat, ist nach zwei Seiten hin bedeutsam. Wir haben bisher die Definition als ein Mittel betrachtet zur Herstellung eindeutiger Begriffe durch Angabe des Allgemeinen, welches dadurch Werth besass, dass es das Allen Gemeinsame war. Nun wird ein ganz neuer Werthgesichtspunkt aufgestellt, — wie weit derselbe schon bei Sokrates vorgebildet, ist hier gleichgültig — den wir am besten wieder aus dem Bestreben begreifen, den Relativismus, wie er sich im Zusammenhange mit der heraklitischen Metaphysik bei Protagoras entwickelt hatte, zu überwinden. Der Ansicht Heraklit's, dass die einzelnen Dinge nicht sind, sondern nur werden, schloss sich auch Plato an, und die Erkenntniss des Einzelnen war daher für ihn keine eigentliche Erkenntniss. Aber alle die einzelnen Dinge haben etwas Gemeinsames und dies Gemeinsame ist das Bleibende an ihnen. Das wird nicht nur, sondern das ist, und hierauf muss sich die Erkenntniss richten, wenn sie die Erkenntniss des wahrhaft Seienden sein soll. Diese Einsicht Plato's verliert dadurch nicht an Werth, dass sie sofort eine eigenthümliche Deutung erhielt, indem dem Allgemeinen als Idee ein von den Einzeldingen gesondertes Dasein zugeschrieben und dieses geradezu zur Ursache der Einzeldinge gemacht wurde. Für die Lehre von der Definition ist es wichtig, das rein logische Element besonders hervorzuheben. Die Definition, die für Sokrates ein Mittel zur wahren Erkennt-

[1]) XENOPHON, Memorabilien IV, 6.



niss war, weil sie den gemeinsamen Begriff bildete, liefert nun insofern Erkenntniss, als sie die allgemeine Idee bestimmt, deren Erscheinungsform das zu erkennende Einzelding ist.

Noch ein zweites hat Plato für die Logik geleistet, wodurch die Definition eigentlich erst zu dem wird, was dann bei Aristoteles als Definition auftritt. Er suchte nämlich nicht nur die einzelnen wahren Ideen zu erkennen, sondern er machte den ersten grossartigen Versuch, diese Ideen zu einem System zusammenzuschliessen. So wie die Ideen die verschiedenen Einzeldinge unter sich enthalten, so können sie selbst wiederum unter einer höheren Idee vereinigt werden, und es würde, wenn Plato eine Ausführung unternommen hätte, auf diese Weise jene Pyramide von Ideen entstanden sein, deren Spitze die Idee des Guten als des eigentlichen Weltprincipes bildet. Das giebt der platonischen Definition ihre besondere Form. Einen Gegenstand erkennen, heisst ihm in dieser Pyramide seinen Platz anweisen. Man ordnet ihn einer Idee unter und fügt dasjenige hinzu, wodurch der Gegenstand sich von anderen derselben Idee untergeordneten Dingen unterscheidet. Damit ist die Erkenntniss eines Dinges vollendet; denn es ist demselben jetzt nach Plato seine Stellung zum Weltprincip angegeben. So entsteht dasjenige, was später die Definition durch Angabe des genus proximum und der differentia specifica genannt worden ist. Ὁρισμός ist also bei Plato immer die Erkenntniss des Wesens einer Sache durch Angabe der übergeordneten Idee, deren Erscheinungsform sie ist, an der sie Antheil hat, oder wie man sich sonst ausdrücken mag.

So sehen wir, ist die Definition auch der Form nach vorhanden. Plato hat eine wissenschaftliche Methode, die er mit vollendeter Sicherheit handhabt. Aber nirgends hat er diese Methode selbst zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung gemacht, er hat keine Theorie über die Form seiner Erkenntniss aufgestellt, kurz keine Definition der Definition gegeben.

Dies that Aristoteles. Er hat die Definition nicht erfunden, sondern er brauchte nur zu analysiren, was Plato fortwährend gethan hatte. Plato hatte gefragt, was der Gegenstand der wahren Erkenntniss sei, und die Antwort darauf ertheilt: die Idee. Ari-

stoteles fragte dagegen: wie erkennen wir? Und er antwortete darauf: indem wir durch Angabe der Gattung und der Differenz den Begriff bestimmen. Logisch ist hier zwischen Aristoteles und Plato in Bezug auf die Definition kein principieller Unterschied; denn Idee sowohl wie Begriff haben beide die Aufgabe, das Wesen eines Dinges anzugeben, und desswegen muss mit ihnen definirt werden. Dass zwischen der metaphysischen Bedeutung von Idee und Begriff ein gewisser Unterschied besteht, kommt hier nicht in Betracht. Andererseits aber ergiebt sich daraus auch zugleich, wie eng die metaphysische Ansicht des Aristoteles mit seiner Lehre von der Definition verwachsen ist. Die Form ist ganz leer und willkürlich ohne die bestimmte metaphysische Voraussetzung. Trotzdem aber — und das ist es, worauf es uns hier vor Allem ankommt — bei Sokrates, Plato und Aristoteles hat das Wort ὁρισμός immer den Denkakt bezeichnet, dem die Aufgabe zufiel, den Begriff zu bestimmen, und wir werden daher das Wort Definition durchaus für die Begriffsbestimmung verwenden müssen. Wie weit wir der Definition auch die zweite Aufgabe zuertheilen können, welche für uns nicht denselben eindeutigen Sinn mehr hat, wie für die Griechen, nämlich das Wesen einer Sache anzugeben, lässt sich hier noch nicht zeigen.

I.

Allgemeine Bestimmung des Wesens der Definition.

1. Worterklärung und Definition.

Wir wenden uns zu einer systematischen Untersuchung über die Definition. Fast alle Logiker beginnen ihre Lehren über dieselbe mit einer Erörterung der bekannten Thatsache, dass bei der Mittheilung von Gedanken die in der Sprache verwendeten Worte für den Mittheilenden nicht immer dasselbe bedeuten wie für denjenigen, welcher die Mittheilung empfängt. Auch die Autoren, welche lehren, dass es sich beim Definiren nicht um eine Definition von Namen handeln kann, sind geneigt, den Gesichtspunkt, wonach es Aufgabe der Definition sei, den durch die Sprache hervorgerufenen Missverständnissen abzuhelfen, in den Vordergrund ihrer Betrachtung zu rücken [1]), und schliessen sich damit eng an die eigenthümliche Form an, in welcher, wie wir gesehen haben, die Definition zuerst bei Sokrates auftreten musste. Nicht ohne Absicht habe ich daher am Anfange meiner Untersuchung den scheinbar selbstverständlichen Gedanken, dass das Aufsuchen von Wahrheit und die sprachliche Formulirung zum Zwecke der Mittheilung zwei gänzlich verschiedene Dinge sind, wiederholt ausgesprochen. Man kann diese beiden Denkakte und die Zwecke, die sie verfolgen, nicht scharf genug auseinander halten; denn, wenn ihre völlige Verschiedenheit in der soeben gegebenen Form auch wohl von Allen unbedingt zugestanden wird, so gewinnt die Sache doch sofort ein ganz anderes Ansehen, wenn wir uns zu einer Frage wenden, die mit der vorliegenden Unterscheidung aufs engste zusammen-

[1]) Z. B. Lotze a. a. O. S. 192 ff.

hängt, zu der Frage nämlich nach dem Verhältniss von Sprechen und Denken überhaupt. Dies ausserordentlich viel behandelte Problem muss hier kurz gestreift werden, bevor wir in eine Untersuchung über Begriff und Wesen der Definition eintreten.

Dass wir alle an der Hand der Sprache denken lernen und dass wir daher fortwährend mit Hülfe der Sprache denken, ist gewiss richtig, ja man wird auch zugeben müssen, dass wir ohne die Sprache nur schwer und unvollkommen logisch denken können. Aber der Grund hierfür liegt nicht darin, dass es für das Denken überhaupt wesentlich wäre, sich in sprachlichen Formulirungen zu bewegen, sondern darin, dass wir uns daran gewöhnt haben, in sprachlichen Formulirungen zu denken, und dass wir in Folge der Macht dieser Gewohnheit die Sprache beim Denken nicht mehr zu entbehren vermögen. Hiermit soll natürlich nicht gesagt sein, dass wir auch ohne ein ähnliches Mittel wie die Sprache zu einem so complicirten Denken hätten kommen können, wie wir es fortwährend ausüben, sondern nur, dass die Sprache nicht ein vom Denken principiell unablösbares Element bildet. Wie weit ein Mensch es durch Uebung bringen könnte, ohne Worte zu denken, ist gleichgültig; dass ein Mensch aber eine gewisse Stufe des Denkens ohne Sprache erreichen kann, ist unzweifelhaft; und wenn diese Stufe nur eine ausserordentlich niedrige ist, so liegt das daran, dass die Unvollkommenheit des Gedächtnisses und die Enge des Bewusstseins die Sprache als Stütze erfordern, aber nicht daran, dass es überhaupt unmöglich wäre, ohne Sprache zu denken. Hieraus nun ergiebt sich, dass die Verwendung der Sprache bei dem rein innerlichen Denkprozess, der von der Mittheilung der Gedanken an andere gänzlich absieht, eine principiell andere Rolle spielt als bei jenen Denkbemühungen, welche darauf ausgehen, die gefundenen Resultate in eine Anderen verständliche Form zu bringen. Wenn die Sprache im ersten Fall nur etwas Secundäres, äusserlich Hinzutretendes ist, so bildet sie im andern Fall den eigentlichen Gegenstand, auf den unser Denken sich richtet. Dies muss hervorgehoben werden, um zu zeigen, dass es berechtigt ist, das menschliche Denken als rein innerlichen Vorgang ohne Rücksicht auf die Sprache zu behandeln.

Zunächst jedoch wenden wir uns der sprachlich formulirten Definition zu und bestimmen die Aufgabe, welche sie zu lösen hat. Dieselbe ist logisch betrachtet eine ganz einfache. Jeder, welcher irgend einen Satz ausspricht, hat das Bedürfniss, verstanden zu werden, d. h. er muss wünschen, dass, wer seinen Satz hört oder liest, mit den darin verwendeten Worten dieselben Vorstellungen oder Begriffe verbindet wie er selbst. Soweit es sich um einfache Vorstellungen handelt, muss er natürlich entweder voraussetzen, dass die Worte und das, was sie bezeichnen, bekannt sind, oder wenn dies nicht der Fall ist, muss er im Stande sein, auf die Vorstellungen, die er mit den Worten verbindet, hinzuweisen, jedenfalls auf irgend eine Weise bewirken können, dass sein Zuhörer das, was er meint, direct an sich selbst erfahre, denn sonst hat er kein Mittel, ihm seine Gedanken näher zu bringen. Bei einem Worte jedoch, das einen zusammengesetzten Begriff bezeichnet, liegt die Sache für ihn anders. Er kann diesen Begriff in Vorstellungen oder auch wiederum in Begriffe zerlegen und nun angeben, dass der Name, welchen er hier gebraucht, denjenigen Begriff bezeichnen soll, welcher aus den und den, ihrem Inhalt wie ihrer Bezeichnung nach als bekannt vorausgesetzten Vorstellungen und Begriffen besteht, oder, falls die dabei verwendeten Begriffe wiederum nicht eindeutig sprachlich bezeichnet sind, kann er sie wieder zerlegen und so fortschreiten, bis er schliesslich den ganzen Begriff in einfache Vorstellungen aufgelöst hat, die er dann entweder aufzeigt oder durch Nennung von Worten seinem Hörer oder Leser in's Bewusstsein bringt. Wenn dies vollständig geschehen ist, wird er sicher sein, dass sein Zuhörer sich unter den von ihm gebrauchten Worten dasjenige denkt, was er selbst sich dabei gedacht hat.

Es ist selbstverständlich, dass jener soeben angedeutete Weg der Zerlegung eines Begriffes in einfache Vorstellungen ausserordentlich umständlich ist, und dass man ihn nur einschlagen wird, wenn man auf andere Weise nicht zu seinem Ziele gelangen kann. Da nun bei den meisten Menschen eine grosse Anzahl von Begriffen mit den übereinstimmend gebrauchten Bezeichnungen als bekannt vorausgesetzt werden kann, so wird es für gewöhnlich

genügen, zur Angabe der Bedeutung eines Wortes ein anderes Wort zu nennen, mit dem in dem Zuhörer eine grössere Anzahl der Elemente des zu übertragenden Begriffs zugleich ins Bewusstsein gerufen wird, und dann noch diejenigen Worte hinzuzufügen, welche den Rest der von dem Sprechenden gemeinten Vorstellungen hervorrufen. Die Form wird sich immer so darstellen: dieser oder jener Name bezeichnet einen Begriff, dessen Elemente die mit diesen oder jenen anderen Namen bezeichneten Vorstellungen bilden.

Man nennt dieses Verfahren in der Logik Definition, und Sigwart ist der Ansicht, dass es sich bei der Definition überhaupt nur um eine Worterklärung handeln kann, nicht um eine Begriffserklärung. „Das Wort allein“ sagt er „bedarf einer immer erneuten Erinnerung an seinen Gehalt“ [1]). Aus dieser Behauptung Sigwart's ergiebt sich mit Nothwendigkeit, dass die Lehre von der Definition nur in demjenigen Theile der Logik ihre Stelle haben würde, welcher von der sprachlichen Formulirung der Gedanken handelt, und dass die Logik hier nur die Regeln angeben könnte, wie man am besten sich ausdrückt. Die Bezeichnung Definition würde insofern gerechtfertigt sein, als es sich darum handelt, den Geltungsbereich eines Wortes auf bestimmte Vorstellungen oder Begriffe zu beschränken, im gewissen Sinne also einen Namen zu definiren. Dabei muss aber bemerkt werden, dass die Lehre von dieser Definition durch das soeben Vorgetragene logisch vollkommen erschöpft ist. Die Logik kann nirgends etwas anderes thun, als angeben, was geschehen soll, wenn irgend ein Zweck gewollt wird. Der Zweck nun dieser Definition besteht in der Hervorrufung bestimmter Vorstellungen durch die Nennung eines Wortes. Daraus ergiebt sich die Forderung, dass an Stelle eines Wortes, mit dem vieldeutige oder gar keine Vorstellungen verbunden sind, solche Worte gesetzt werden, mit denen jeder eine eindeutige Vorstellung verbindet. Da ferner das Bestreben darauf gerichtet sein wird, diesen Zweck möglichst schnell und einfach zu erreichen, so kann die Logik noch die Regel hinzufügen, dass man Worte suchen möge, welche eine

[1]) Sigwart a. a. O. S. 324.



möglichst grosse Summe von Vorstellungen zugleich bezeichnen, damit man so wenig wie möglich Worte braucht, um doch die ganze Summe der Vorstellungen, von denen man wünscht, dass sie im fremden Bewusstsein entstehen, zu erschöpfen. Auf keine Weise lässt sich, ohne weitere Voraussetzungen zu machen, aus diesem Zweck die Regel ableiten, dass man durch das genus proximum und die differentia specifica definiren solle. Es lassen sich vielmehr Fälle denken, in denen man durch Angabe eines einen nebengeordneten, ja untergeordneten Begriff bezeichnenden Namens viel schneller zu seinem Ziele kommen wird, als durch Angabe des übergeordneten. Und gar die Forderung, die wesentlichen Merkmale eines Begriffs anzugeben, hat hier gar keinen Sinn. Es kommt ja doch nur darauf an, dass, wenn ich definire, durch einen Namen in einem anderen Menschen die Vorstellungen erweckt werden, die ich habe, und von denen ich eben wünsche, dass er sie auch hat. Mein Wille ist das einzig Massgebende dafür, welche Vorstellungen der andere haben soll, und ich kann nur wollen, dass er diejenigen Vorstellungen hat, die Merkmale meines Begriffs ausmachen, und zwar, dass er sie alle hat, denn sonst hätte er ja meinen Begriff nicht vollständig. Was ich daher in meinen Begriff aufgenommen habe, das muss ich auch so mit Worten bezeichnen, dass der andere es versteht, und alles ist gleich wesentlich; denn, wenn es unwesentlich wäre, würde ich es nicht in meinen Begriff aufgenommen haben und natürlich erst recht nicht in meiner Definition mit einem Worte bezeichnen.

Man wird nun hier den Einwand erheben, dass doch immer anders definirt werde, dass es nicht nur darauf ankomme, die Bedeutung eines Wortes zu erklären, sondern dass der Definirende von ganz bestimmten wissenschaftlichen Voraussetzungen ausgehe und durch die Angabe von genus und differentia und der wesentlichen Merkmale seine Definitionen bilden müsse. Sigwart selbst sagt: „bloss sprachliche Erklärungen, wie Logik heisst Denklehre, Demokratie heisst Volksherrschaft, oder Erklärungen sprachlicher Abkürzungen, wie eine Grade ist eine gerade Linie, nennt Niemand Definitionen“ [1]. Das ist gewiss richtig. Aber warum wir dies nicht Definitionen

[1]) Sigwart a. a. O. S. 325.

nennen, ist nach SIGWART's Lehre gar nicht einzusehen. Der Begriff wird ja nach ihm nicht definirt, sondern das Wort, und was soll diese Wort-Definition anders sein, als eine bloss sprachliche Erklärung? Welches ist der principielle Unterschied zwischen der SIGWART'schen Definition und einer sprachlichen Erklärung? Es giebt keinen. SIGWART hat sich hier selbst widerlegt, und gerade seine Bemerkung führt auf das hinaus, was diese Untersuchung klarstellen wollte. Bevor nämlich jemand die Bedeutung eines einen Begriff bezeichnenden Wortes angeben will, muss in ihm ein rein innerlicher Denkprozess vorangegangen sein, der dann erst seinen sprachlichen Ausdruck finden kann, und es ist ganz willkürlich diesen sprachlichen Ausdruck allein Definition zu nennen. Weder bezeichnet das Wort ὁρισμός bei Aristoteles die Wort-Erklärung, noch wird das Wort Definition in diesem Sinne heute gebraucht. Man verwendet es vielmehr für jenen innerlichen Denkprozess und den sprachlichen Ausdruck zugleich. Dieser innerliche Denkprozess ist auch für den heutigen Sprachgebrauch nichts anderes als die Bildung des Begriffs. Die eigentliche Definition eines Begriffs muss also bereits abgeschlossen sein, ehe man sie sprachlich formulirt, denn erst wenn ich einen Begriff völlig bestimmt habe, kann ich ein Urtheil aussprechen, in welchem ich sage, dass ein bestimmter Name als Zeichen für den von mir definirten Begriff in der Sprache benutzt werden soll. Jede Definition, die wir, um sie auf ihren allgemeinsten Ausdruck zu bringen, in der Formel $S = f(a, b, c \ldots)$ darstellen wollen [1]), lässt sich, wenn sie sprachlich formulirt ist, in zwei Urtheile auflösen: 1) $f(a, b, c \ldots)$ ist ein definirter Begriff, 2) dieser Begriff soll mit dem und dem Namen bezeichnet werden. Das was SIGWART Definition nennt, ist also die von der eigentlichen Definition gänzlich zu trennende sprachliche Formulirung des vorhergegangenen Denkprozesses.

Wenn man dies nicht immer genau unterschieden hat, so lag das wohl daran, dass auch bei diesem rein innerlichen Denkprozess die Sprache eine eigenthümliche Rolle spielt, welche man

---

[1]) LOTZE a. a. O. § 28. S. 47.

mit der bereits erörterten Bedeutung der Sprache bei der Definition, soweit sie nur Mittel zur Uebertragung von Gedanken ist, verwechselte. Dies Verhältniss, in welchem die Sprache zu dem lediglich auf das Finden von Wahrheit gerichteten Denken steht, werden wir erst später untersuchen können, und dann wird auch die Bedeutung der hier gemachten Unterscheidung deutlicher werden. Wir werden dann erkennen, dass allerdings das Wort für die Definition, auch ohne Rücksicht auf Mittheilung von Gedanken, in gewisser Hinsicht unentbehrlich ist.

2. Der Zweck der Definition.

Wir wenden uns jetzt dem Denkakte zu, der immer Definition genannt worden ist, nämlich der Begriffsbestimmung, indem wir dabei aber von all den Denkbemühungen, die auf Fixirung von Wortbedeutungen zum Zwecke eindeutiger Mittheilung abzielen, ausdrücklich absehen. Wir betrachten das Denken als einen rein innerlichen Prozess und die Definition, ohne Beziehung auf den Austausch von Gedanken, als ein Werkzeug und Hülfsmittel bei wissenschaftlichen Untersuchungen. Dass diese Betrachtungsweise gerechtfertigt ist, glaube ich nachgewiesen zu haben. Für die andern Gebiete der Logik würde ein solcher Nachweis kaum nöthig gewesen sein. Der Definition aber haftet noch immer etwas von ihrer Herkunft an, das sie in so enge Beziehung zur Sprache bringt: sie ist entstanden im dialogischen Kampf um die Wahrheit. Aber ihre Herkunft ist nicht entscheidend für ihre Bedeutung. Sie ist Mittel zu einem Zweck, der nicht nur in der Angabe der Bedeutung eines Namens besteht, und es wird sich daher wieder gemäss unserer Methode zunächst darum handeln, diesen Zweck, der ganz allgemein die Bestimmung des Begriffs ist, genauer kennen zu lernen.

Die Meinungen darüber, welches das letzte Ziel der menschlichen Erkenntniss überhaupt sei, sind ausserordentlich getheilt, vielleicht nicht so sehr in Bezug auf das, was wünschenswerth, als vielmehr in Bezug auf das, was möglich ist; und damit hängt denn allerdings zusammen, dass viele Menschen von Bestrebungen, deren Erfüllung sie für ganz unmöglich halten, auch nicht mehr

wünschen, dass man sie anstelle, und sie als überflüssig bekämpfen. Aber gleichviel, mag man, um die Ausdrücke LOTZE's zu gebrauchen, sich darauf beschränken, den Weltlauf zu berechnen, oder mag man weiter gehen und ihn auch verstehen wollen[1]), in einigen Punkten werden doch alle, die überhaupt eine Erkenntniss ohne Rücksicht auf praktische Zwecke anstreben, einig sein. „Niemand versucht es, eine Wissenschft zu Stande zu bringen, ohne dass ihm eine Idee zu Grunde liege" sagt KANT, „und unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen"[2]). Das ist von ernsthaft zu nehmenden Leuten wohl kaum je bestritten worden. Der Positivist, für den die Philosophie nichts Anderes bedeutet als ein „Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses"[3]), und der Hegelianer strictester Observanz — in diesem Punkte werden sie übereinstimmen. Der gewöhnliche Mensch begnügt sich mit einem Aggregat von Kenntnissen, deren er im täglichen Leben bedarf. Der wissenschaftliche Mensch strebt dahin, dass aus dem Aggregat von Kenntnissen, die er besitzt, ein System werde, und jeder wirkliche Fortschritt in der Wissenschaft ist für ihn ein Schritt nach diesem Ziele hin. Logisch pflegt dies Ziel so formulirt zu werden, dass man sagt: unsere Erkenntniss würde dann vollendet sein, wenn wir unseren gesammten Vorstellungsinhalt in ein vollständiges System von nothwendigen Urtheilen gebracht hätten, deren Subjecte und Prädicate vollkommen eindeutige Begriffe sind. Daraus ergiebt sich für die Definition mit Nothwendigkeit: sie muss die Begriffe so bestimmen, dass aus ihnen ein solches System von Urtheilen geschaffen werden kann. Sie ist also ein Werkzeug zur Bearbeitung der Bausteine, aus denen eine Wissenschaft aufgeführt wird, und aus seinem Zweck heraus müssen wir das Werkzeug zu verstehen suchen.

Vorher jedoch wird es nöthig sein, eine Unterscheidung zu machen, die im Folgenden scharf festgehalten werden muss.

---

[1]) LOTZE a. a. O. S. 608.

[2]) KANT, Kritik der reinen Vernunft. S. W. (HARTENSTEIN) III. S. 549.

[3]) Vgl. AVENARIUS, „Philosophie als Denken der Welt u. s. w."

In dem Worte Definition liegt nämlich, abgesehen davon, dass man auch Worterklärungen Definitionen nennt, noch eine zweite Zweideutigkeit, wie wir sie in der Sprache öfter vorfinden. Nehmen wir z. B. die beiden Sätze: „der Bau dieses Hauses schreitet schnell vorwärts" und: „dies ist ein prächtiger Bau", so ist sofort klar, dass in diesen Sätzen das Wort Bau in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird. Es bezeichnet einmal dasjenige Geschehen, wodurch ein Haus wird, und das andere Mal dieses Haus selbst. Diesen Doppelsinn haben fast alle Wörter auf ung und ion, und so verhält es sich auch mit dem Worte Definition. So selbstverständlich dies scheint, so wichtig ist es, sich klar zu machen, dass man unter Definition einmal den Akt des Definirens (definitio) und das andere Mal das Produkt dieses Definitionsaktes (definitum) verstehen kann. Diese Unterscheidung ist, vielleicht gerade weil sie so selbstverständlich ist, von der Logik meines Wissens niemals ausdrücklich gemacht und festgehalten worden. Hier ist sie zunächst nur angedeutet, um zu erklären, dass wo im Folgenden von Definition die Rede ist — falls nicht ausdrücklich anders bemerkt — immer nur der Akt des Definirens damit bezeichnet sein soll.

Die Definition soll also Begriffe bilden, aber nicht so, als ob der Begriff das Objekt des Definitionsaktes sei. Man baut Häuser, aber der Bauende hat es zunächst nicht mit dem Haus, sondern mit Holz oder Steinen und mit einem Plane zu thun, nach dem er die Steine zusammenfügt. Daraus ergeben sich zwei Fragen: Was ist das Material der Definition? Wie muss sie aus diesem Material die Begriffe bilden? — Wir suchen zunächst das Material kennen zu lernen. Die Logik pflegt den Begriff der Vorstellung unterzuordnen. „Begriff ist diejenige Vorstellung, in welcher die Gesammtheit der wesentlichen Merkmale oder das Wesen der betreffenden Objekte vorgestellt wird", sagt UEBERWEG[1]). Da es für den Begriff als wesentlich betrachtet wird, dass er allgemein sei, so wird er der allgemeinen Vorstellung untergeordnet werden können. Die Aufgabe, welche die Definition hiernach hätte, wäre also zunächst die, aus allgemeinen Vor-

[1]) a. a. O. § 56. S. 147.

stellungen Begriffe zu machen. Das gewöhnliche Denken unterscheidet sich von dem wisssenschaftlichen dadurch, dass das erstere sich in allgemeinen Vorstellungen, das zweite in Begriffen bewegt; das Material, das die Definition zu bearbeiten hat, sind also allgemeine Vorstellungen.

Man hat nun behauptet, dass es so etwas wie allgemeine Vorstellungen gar nicht geben könne. Jede Vorstellung sei individuell. Niemand könne eine allgemeine Vorstellung von einer Blume haben, sondern immer nur von einer bestimmten Blume, einer Rose, Nelke u. s. w. und auch nicht von einer Rose überhaupt, sondern immer nur von einer bestimmten Rose mit ganz bestimmter Form, von bestimmter Grösse u. s. w. Das ist ganz unzweifelhaft richtig. Psychologisch betrachtet kann meine Vorstellung immer nur eine bestimmte sein, aber es kann diese bestimmte Vorstellung von dem Nebengedanken begleitet sein, dass es auf eine grosse Menge von Bestimmungen in dieser Vorstellung gar nicht ankomme. Dieser Nebengedanke ist es, der die individuelle Vorstellung zur allgemeinen macht. Ohne hierauf näher einzugehen, können wir uns auf die Thatsache berufen, dass der wissenschaftlich ungebildete Mensch Dinge, die er noch nicht gesehen hat, unter allgemeine Vorstellungen subsumirt, was dadurch zum Ausdruck kommt, dass er sie mit demselben Namen wie die ihm schon bekannten bezeichnet. Hiermit soll keineswegs gesagt sein, dass er sich nun ausdrücklich zum Bewusstsein gebracht hätte, welche Bestimmungen der Vortellung bedeutungslos seien und welche nicht. Gerade die Unbestimmtheit ist es vielmehr, was die allgemeine Vorstellung charakterisirt, und daher kommt es, dass der unwissenschaftliche und der wissenschaftliche Mensch in der Subsumtion von manchen Dingen stark von einander abweichen. Der Wallfisch wird, wie dies schon sein Name anzeigt, von dem gewöhnlichen Bewusstsein immer wo anders untergebracht werden, als von dem wissenschaftlichen.

Der Begriff unterscheidet sich nun von der allgemeinen Vorstellung dadurch, dass ausdrücklich festgestellt ist, aus welchen Bestandtheilen er zusammengesetzt sein soll. So hat man ihn in gewisser Hinsicht nur als graduell verschieden von der allge-

meinen Vorstellung ansehen können und ihn als die Vollendung derjenigen geistigen Arbeit betrachtet, die von dem gewöhnlichen Bewusstsein in der allgemeinen Vorstellung bereits begonnen ist. Ob dies richtig ist, wollen wir zunächst dahingestellt sein lassen. In einer Hinsicht aber ist der Begriff sicher etwas von der allgemeinen Vorstellung principiell Verschiedenes, und diese Verschiedenheit beruht auf dem Werth, den er für die Erkenntniss besitzt. Während die allgemeine Vorstellung nicht nur eine ganz unsichere Erkenntniss liefert, sondern sogar, vom wissenschaftlichen Standpunkte betrachtet, zu Irrthümern verleitet, so besteht das Eigenthümliche des Begriffs darin, dass sich mit absoluter Sicherheit und Nothwendigkeit ersehen lässt, welche Dinge unter ihn subsumirt werden sollen, und der Werth der Definition als der Begrenzung beruht eben grade darauf, dass sie den Geltungsbereich des Begriffs genau bestimmt. Das menschliche Bewusstsein bildet die Begriffe, indem es die unter allgemeine Vorstellungen subsumirten Dinge analysirt und nun, nach hier noch nicht näher zu erörternden Principien, eine ganz bestimmte Anzahl von Merkmalen zu einem Begriff zusammenschliesst mit dem Bewusstsein, dass gerade diese Merkmale zusammengehören. Wenn dies geschehen ist, dann ist die allgemeine Vorstellung definirt, d. h. sie ist scharf gegen andere Vorstellungen abgegrenzt und kann nun als Begriff wissenschaftlich verwendet werden. Nach SIGWART ist die Constanz das charakteristische Merkmal, wodurch sich der Begriff von der allgemeinen Vorstellung unterscheidet. — Ausserdem lassen sich natürlich ebenso auch Begriffe bilden, ohne dass die darin verwendeten Elemente schon vorher in einer allgemeinen Vorstellung vorhanden waren. Sie können einfach zusammengestellt werden, gleichviel woher man sie nimmt. Auch dies ist eine Definition, denn auch hier ist der Begriff genau bestimmt, indem sein Inhalt genau angegeben und dadurch gegen andere Begriffe scharf abgegrenzt ist, so dass er im wissenschaftlichen Denken gebraucht werden kann.

II.

Wesentliche und unwesentliche Merkmale.

1. Unzulänglichkeit der bestehenden Lehren.

Der eben angedeuteten Zweitheilung der Begriffsbildung entsprechend unterscheidet die Logik zwischen analytischen und synthetischen Wissenschaften. Die ersteren, zu denen weitaus die meisten gehören, führen ihren Namen daher, dass bei ihnen die wissenschaftliche Arbeit mit einer Analyse beginnt. Ihr Material besteht in allgemeinen Vorstellungen, wie sie in der psychologischen Entwickelung des Menschen nach hier nicht näher zu erörternden Gesetzen sich gebildet haben. An diese Synthesen von Vorstellungselementen macht sich nun die wissenschaftliche Kritik; sie will sie nicht nur einfach als gegeben hinnehmen, sondern sich über das Zusammensein der Vorstellungen Rechenschaft geben. Sie analysirt sie daher, um sie mit dem Bewusstsein des Grundes ihrer Zusammengehörigkeit zusammenzufügen. — Das Verfahren der synthetischen Wissenschaft ist ein völlig anderes. Sie findet ihr Material nicht vor, sondern erzeugt dasselbe. Ihre Arbeit beginnt also mit einer Synthesis, und die selbstgeschaffenen Objekte bilden die Grundlage der weiteren Untersuchung. Das vollkommenste Beispiel einer synthetischen Wissenschaft ist die Mathematik.

Wir wenden uns zunächst den sog. analytischen Wissenschaften zu. Ihre Aufgabe besteht darin, aus den allgemeinen Vorstellungen Begriffe zu bilden. Man nennt dies Verfahren auch Abstraction, weil, nachdem die Vorstellungen in ihre Elemente zerlegt worden sind, von denjenigen Vorstellungselementen abstrahirt wird, welche nur bei einzelnen Vorstellungen als individuelle vorkommen. Die allen Vorstellungen gemeinsamen Elemente dagegen werden zu einem Begriff zusammengefügt. Die individuellen Vorstellungselemente bezeichnet man auch als die zufälligen, die unwesentlichen Merkmale. Diejenigen Vorstellungselemente dagegen, aus denen der Begriff gebildet wird, und welche in der Definition anzugeben sind, werden die wesentlichen Merkmale genannt. Auf die

Frage also, welche wir oben stellten, wie die Definition die allgemeinen Vorstellungen zu bearbeiten habe, würde hiernach dio Antwort sein — und diese Antwort wird auch von der Logik gegeben —: die Definition hat die wesentlichen Merkmale zu bestimmen und aus ihnen den Begriff zu bilden.

Diese Antwort macht jedoch eine Voraussetzung, die einer Prüfung unterzogen werden muss. Wir hatten die wesentlichen Merkmale mit den gemeinsamen Merkmalen, die bei allen den in Betracht kommenden Vorstellungen von Dingen sich finden, identificirt. Aber hier entsteht nun die Frage, welche Vorstellungen von Dingen sind es, aus denen ein Begriff gebildet werden soll? Welches Kriterium besitzen wir, um zu erkennen, dass gerade diese und nicht andere Dinge unter einen Begriff fallen sollen? Das cinzigo Kriterium, das wir ohne wissenschaftliche Voraussetzung hierfür besitzen, ist die Sprache. Wir bilden aus denjenigen Dingen einen Begriff, welche dio Sprache mit demselben Namen bezeichnet. Dies Kriterium ist nun aber in keiner Weise ausreichend. Allerdings bis zu einem gewissen Grado kann es uns als Wegweiser dienen, ja mehr noch, ohne dass schon das natürliche Bewusstsein eine gewisse Klassifikation begonnen hat, würdo die wissenschaftliche Arbeit keinen Punkt finden, an dem sie einsetzen könnte. Gewisse Merkmale an den Dingen haben schon die Aufmerksamkeit des unwissenschaftlichen Menschen in besonders hohem Grade auf sich gezogen, und desswegen hat man die Dinge, an denen diese Merkmale sich fanden, in eine Klasse zusammengefasst und mit demselben Namen benannt. Aber die wissenschaftliche Betrachtung muss auch diesen Grund, welcher die Aufmerksamkeit auf gewisse Merkmale in ganz besonders hohem Grade gelenkt hat, einer Prüfung unterziehen, und da ist es denn Thatsache, dass sie sich oft veranlasst sieht, andere Merkmale als wesentliche anzusehen, als diejenigen, welche die Aufmerksamkeit des natürlichen Menschen erregt haben, also andere Dinge unter einen gemeinsamen Begriff zu stellen, als das natürliche Bewusstsein mit demselben Namen benannt hat, z. B. den Walfisch nicht zu den Fischen zu zählen. Welches ist dies Kriterium? Wann ist ein Merkmal wesentlich und wann nicht? — Die Logik giebt hierauf keine genügende

Antwort. Alle Bestimmungen der wesentlichen Merkmale laufen darauf hinaus, dass wesentlich die Merkmale genannt werden, welche eine Vorstellung mit dem Begriff gemeinsam hat, unter den sie fällt. Der Begriff hat aber doch nur gebildet werden können, wenn man schon wusste, welche Merkmale die wesentlichen waren. Die Antwort dreht sich also im Kreise. Wenn wir daher wissen wollen, worin eigentlich die Aufgabe der Definition besteht, und wie sie den Begriff bilden soll, so werden wir uns nicht mit der vorläufig nichtssagenden Antwort begnügen können, dass sie die wesentlichen Merkmale anzugeben habe. Wir werden untersuchen müssen, welche Merkmale ein wissenschaftlicher Begriff haben soll, und wie dieselben gefunden werden, ohne dass das Denken dabei die Bezeichnungen der Sprache als Richtschnur besitzt, oder gar den Begriff bereits als vorhanden voraussetzt, welchen es erst bilden soll.

Man hat häufig die Unterscheidung wesentlicher und unwesentlicher Merkmale als eine ganz hinfällige bezeichnet und diese Behauptung damit zu begründen gesucht, dass vor einem Geiste, der das Ganze der Welt begriffen habe, alles gleich wesentlich oder gleich unwesentlich sei. Dies ist unzweifelhaft richtig; aber jene Unterscheidung in der Logik und speciell in der Methodenlehre nicht anzuerkennen, würde nur dann berechtigt sein, wenn die Logik darauf ausginge, eine Universalmethode der wissenschaftlichen Erkenntniss zu finden, mit Hülfe deren der menschliche Geist sich der Welt in ihrer Totalität zu bemächtigen habe. Die Erfindung einer solchen Universalmethode ist wohl vorläufig wieder einmal aufgegeben; und wenn heute einige „naturwissenschaftliche“ Heisssporne sich im Besitz einer solchen zu befinden glauben, sich einbilden mit Waffen, die aus den Rüstkammern des seligen Materialismus geholt und mit etwas „Darwinismus“ neu geputzt sind, die grosse Sphinx stürzen zu können, so ist das mehr ein Anzeichen für den geringen Grad philosophischer Bildung, als eine Erscheinung, mit der die Methodenlehre sich ernsthaft zu beschäftigen hätte. Jede Wissenschaft hat vielmehr ihre eigene Methode, die sie sich selbst schafft, und die ihren Zielen und Absichten angemessen sein muss. Und wie wir das

menschliche Denken nur aus dem Zwecke heraus verstehen können, dass es die Wahrheit finden will, so werden wir auch die Methoden der einzelnen Wissenschaften nur aus ihren speciellen Zwecken heraus begreifen. Wir müssen daher, um zu verstehen, was wesentliche und unwesentliche Merkmale sind, die einzelnen Wissenschaften gesondert betrachten. Für eine Universalmethode würde allerdings alles in der Welt gleich wesentlich sein. Für die Methode einer Sonderwissenschaft, die sich eine beschränkte Aufgabe stellt, kommt nur ein Theil des Weltganzen in Betracht, und die Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen ist gar nicht zu umgehen. Ein Kriterium für die Unterscheidung können wir natürlich wieder nur aus der Aufgabe gewinnen, welche eine Wissenschaft sich stellt.

2. Juristische Definitionen.

Der Zweck, den eine Wissenschaft verfolgt, lässt sich nun allerdings durchaus nicht überall gleich eindeutig aufzeigen. Eine Wissenschaft aber giebt es, die von jeher wegen der logischen Klarheit ihrer Sätze und der Schärfe ihrer Begriffe berühmt gewesen ist, und dies ist die Jurisprudenz. Wir wollen versuchen, in ihr zu zeigen, was der Satz bedeutet, dass die Definition die wesentlichen Merkmale anzugeben habe. — Die Jurisprudenz gehört zu den analytischen Wissenschaften. Das Material, das ihr vorliegt, ist die unter dem Namen Recht zusammengefasste Summe von Gedanken, und diese besteht in einer Anzahl von Rechtssätzen, in denen mehr oder weniger bestimmte Vorstellungen zu Urtheilen verbunden sind. Die Nothwendigkeit dieser Urtheile beruht auf dem Willen des Gesetzgebers; denn wenn auch die historische Forschung nachgewiesen hat, dass das Recht nicht, wie man früher annahm, lediglich willkürlichen Bestimmungen sein Dasein verdankt, sondern dass der Mensch das Recht mehr findet als schafft [1]), so ist diese Thatsache für unsere Untersuchung doch ohne Bedeutung. Die einzelnen Rechtssätze müssen jedenfalls vom Menschen anerkannt sein, bevor es eine juristische Wissen-

[1]) Vgl. Ihering, „Geist des römischen Rechts." Bd. I, 3. Aufl. 1873. S. 26.

schaft geben kann. Daraus folgt, dass ihr Bestehen für den Juristen durchaus auf dem zwecksetzenden, bewussten Willen beruht, und dies ist vollends der Fall, wenn das Recht in die Form eines Gesetzes übergegangen ist; es mag entstanden sein, wie es will, seine Gültigkeit und somit die Nothwendigkeit der Vorstellungsverknüpfung ist vom Gesetzgeber abhängig.

Die Aufgabe, welche der Jurist diesen Rechtssätzen gegenüber hat, besteht darin, dass unter allen Umständen der Wille des Gesetzgebers zum Ausdruck kommt, oder wie IHERING sagt: „Das Recht ist dazu da, dass es sich verwirkliche“ [1]). Wir sind also hier bei der Jurisprudenz in der Lage, den Zweck, welcher ihren wissenschaftlichen Bestrebungen zu Grunde liegt, vollkommen eindeutig aufweisen zu können. — Die einzelnen Rechtssätze enthalten, auch wenn sie nicht in dieser Form auftreten, immer ein hypothetisches Urtheil [2]). Wenn jemand dies und dies gethan hat, so soll dies und dies geschehen. Es handelt sich also stets um eine Voraussetzung und eine Folge, von der der Gesetzgeber will, dass sie sich an die Voraussetzung knüpft. Wenn nun dieser Wille des Gesetzgebers in Erfüllung gehen soll, ist es offenbar nothwendig, dass die in den Rechtssätzen verwendeten Begriffe genau und scharf definirt sind. Der Rechtssatz kann nicht angewendet werden, bevor nicht die Erscheinungen der Wirklichkeit unter ihn subsumirt sind, und die in den Rechtssätzen verwendeten Begriffe müssen daher aus solchen Merkmalen zusammengesetzt sein, dass jede Erscheinung, an welche der Gesetzgeber eine bestimmte Folge geknüpft wissen will, mit Sicherheit unter denjenigen Begriff subsumirt werden kann, an welchen in dem betreffenden Rechtssatz die bestimmte Folge geknüpft ist. So lange die Voraussetzung in dem hypothetischen Rechtsurtheil eine allgemeine Vorstellung ist, wird sich immer darüber streiten lassen, ob eine Erscheinung der Wirklichkeit unter sie fällt, und ob daher die Folge mit ihr verbunden werden soll, welche der Gesetzgeber wünscht. Wenn dagegen die Merkmale in einem Begriff genau

[1]) IHERING a. a. O. Bd. II, 2. S. 322.

[2]) Vgl. IHERING a. a. O. Bd. I. S. 52 u. RÜMELIN, „Juristische Begriffsbildung.“ S. 9.

fixirt sind, so braucht man nur die betreffende Folge an jeden Thatbestand zu knüpfen, welcher dieselben Merkmale zeigt wie der im Rechtssatz verwendete Begriff, und kann dann sicher sein, dass dem Willen des Gesetzgebers Genüge geschieht. Wesentlich werden wir daher in einem juristischen Begriff diejenigen Merkmale nennen, welche dazu beitragen, dass der Wille des Gesetzgebers ausgeführt werde, oder dass „das Recht sich verwirkliche"[1]).

Die Rechtssätze, welche den Willen des Gesetzgebers enthalten, müssen also aus Begriffen bestehen, welche auf die Erscheinungen der Wirklichkeit passen. So wie sie aber dem Juristen vorliegen, sind sie oft an bestimmte vorübergehende Erscheinungen geknüpft, und es kann vorkommen, dass die darin verwendeten Begriffe, die ehemals ganz eindeutig waren, der veränderten Lage der Dinge gegenüber gar nicht mehr zu gebrauchen sind, ja nicht einmal mehr verstanden werden. Die Bemühungen des Juristen werden daher einmal darauf gerichtet sein müssen, den ursprünglichen Sinn jener Sätze und somit den Willen des Gesetzgebers genau festzustellen, und dann die Einrichtungen in der Wirklichkeit, die einem Wechsel unterworfen sind, zu untersuchen, um aus diesen beiden Stücken die Begriffe bilden zu können. Wenn aber diese Untersuchungen abgeschlossen sind, dann wird der Jurist auch nicht mehr im Zweifel sein können, welche Merkmale er als wesentlich in seinen Begriff aufnehmen muss.

Ein einfaches Beispiel möge dies verdeutlichen. Der Gesetzgeber will, dass die Fälschung von Geld eine bestimmte Strafe nach sich ziehen soll[2]). Zu einer Zeit nun, in welcher das Geld ausschliesslich aus Metall gemacht wurde, wird er seinen Willen daher in der Form kundgegeben haben: wenn jemand Münzen

[1]) Aehnlich bestimmt Rümelin a. a. O. das, was in einen juristischen Begriff aufgenommen werden soll. Doch sind die Gedanken, welche sich nur auf sprachliche Formulirung, und diejenigen, welche sich auf wirkliche Bildung der Definition beziehen, bei ihm nicht immer scharf gesondert, namentlich dort, wo er sich an Sigwart's Lehre von der diagnostischen Definition anschliesst.

[2]) Vgl. Ihering a. a. O. Bd. I S. 33 Anm. Doch ist das Beispiel dort in einem etwas andern Zusammenhang gebraucht.



fälscht, so soll er so und so bestraft werden. Da man wusste, dass unter den Begriff „Münze“ alle mit einer bestimmten Prägung versehenen Metallstücke fallen, so war die Anwendung dieses Satzes gar keinen Schwierigkeiten unterworfen. Der Begriff war so definirt, dass alles, worauf die Strafe stand, unter ihn fiel. Gemünztes Metall waren seine wesentlichen Merkmale. Von dem Augenblick an aber, wo es Papiergeld giebt, ist die Definition unbrauchbar geworden, und der Jurist muss sie ändern. Dem Gesetzgeber war es offenbar nicht in letzter Linie darum zu thun gewesen, auf die Fälschung von Münzen als solchen die Strafe zu setzen, sondern die Strafe, die auf der Fälschung von Geld stand, war für ihn nur Mittel zur Sicherung des Tauschverkehrs oder dergleichen, und wenn er Geld als gemünztes Metall definirte, so lag das daran, dass, weil es noch kein Papiergeld gab, sein Wille auch mit Hülfe dieser Definition immer zum Ausdruck gebracht werden konnte. Jetzt enthält aber die früher richtige Definition unwesentliche Merkmale und reicht nicht aus, die Erscheinungen zu bezeichnen, die strafbar sind. Sie muss so umgestaltet werden, dass Papiergeld auch unter sie fällt. Aber das ist nicht alles. Da man gesehen hat, dass es für den Begriff des Geldes nicht wesentlich ist, aus Metall zu bestehen, überhaupt nicht wesentlich ist, aus einem bestimmten Material zu bestehen, sondern dass es in seiner Eigenschaft als Hülfsmittel im Verkehr nicht gefälscht werden darf, so wird man die Bezeichnung des Materials in die Definition des Geldes überhaupt nicht aufnehmen. Da ferner das Merkmal der Prägung fortfällt, so macht man sich klar, dass der Begriff des Geprägten nur insofern in der früheren Definition wesentlich war, als der Gesetzgeber die Fälschung jener Beglaubigung bestrafen wollte, die dem Metall erst seinen eigentlichen Werth als Tauschmittel verlieh; und weil endlich unter den Begriff eines beglaubigten Papiers auch der Wechsel fallen würde, dessen Fälschung der Gesetzgeber in anderer Weise bestrafen will als diejenige des Geldes, so fügt man dem Merkmal der Beglaubigung noch dasjenige der Oeffentlichkeit hinzu und definirt das Geld nun als öffentlich beglaubigtes Tauschmittel. Jetzt kann man sicher sein, dass alles, was Tauschmittel und

zugleich öffentlich beglaubigt ist, unter den Begriff jener Sache fällt, an deren Fälschung der Gesetzgeber die bestimmte Strafe geknüpft wissen wollte.

Es versteht sich nun ganz von selbst, dass nicht immer erst das Auftauchen einer neuen Erfindung nöthig ist, um einen juristischen Begriff in der eben dargestellten Weise zu verändern und zu vervollkommnen. Auch ohne äussere Veranlassung ist es möglich darüber zu reflectiren, ob sich in einer Definition nicht ein Merkmal findet, das ganz wegfallen oder allgemeiner sein könnte, ohne dass dadurch die Sicherheit der Anwendung des Begriffs beeinträchtigt würde. Nur das sollte gezeigt werden, dass das Weglassen von Merkmalen oder ihre Verallgemeinerung dann eine Grenze findet, wenn der Wille des Gesetzgebers nicht mehr rein zum Ausdruck kommt, und dass also der Zweck des Rechts sich zu verwirklichen, das letzte Kriterium dafür bildet, ob ein Merkmal für die Bildung eines juristischen Begriffs wesentlich ist oder nicht.

Es ist wohl klar, dass diese Bestimmung der wesentlichen Merkmale sich principiell von den Lehren der Logik unterscheidet, nach denen wesentlich entweder diejenigen Merkmale genannt werden, welche ein Begriff mit dem ihm übergeordneten Gattungsbegriff theilt, oder diejenigen, welche den von der Sprache unter einem Worte zusammengefassten Vorstellungen von Dingen gemeinsam sind. Beides trifft ja allerdings auch hier zu. Die Sprache nennt in der That Münzen sowohl wie Scheine Geld; aber nicht desswegen heisst die Definition von Geld öffentlich beglaubigtes Tauschmittel, weil das das Gemeinsame in den von der Sprache mit dem Namen Geld bezeichneten Dingen ist, sondern umgekehrt, weil beide beglaubigte öffentliche Tauschmittel sind, werden Münzen sowohl wie Scheine mit dem gemeinsamen Namen Geld bezeichnet, was manchem ungebildeten Menschen noch heute nicht recht in den Kopf will. Und ebenso ist es nicht etwa desshalb für Münzen oder Scheine wesentlich, öffentlich beglaubigtes Tauschmittel zu sein, weil dies die Merkmale des übergeordneten Gattungsbegriffs Geld sind, sondern es sind in den Gattungsbegriff die bestimmten Merkmale aufgenommen worden, weil dadurch mit Sicherheit alles

unter denselben subsumirt werden kann, dessen Fälschung der Gesetzgeber so und so bestrafen will. Wir haben damit den Zirkel vermieden, den die Logik gewöhnlich bei ihren Lehren von den wesentlichen Merkmalen begeht. Wir haben gesehen, dass, um wesentliche Merkmale von unwesentlichen unterscheiden zu können, ein Zweck nöthig ist, und der Satz, dass die Definition die wesentlichen Merkmale anzugeben habe, hat für uns in Bezug auf die Jurisprudenz einen guten Sinn bekommen.

Wir haben aber dadurch zugleich auch gezeigt, dass durch rein logisches Raisonnement, ohne Zuhülfenahme eines materialen Gesichtspunktes, wesentliche von unwesentlichen Merkmalen nicht unterschieden werden können. Daraus ergiebt sich nun mit Nothwendigkeit, dass auch in den andern analytischen Wissenschaften die Bildung von Begriffen ohne einen solchen Gesichtspunkt unmöglich ist, und dass in der That niemand versuchen kann, „eine Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne dass ihm eine Idee zu Grunde liege". Wenn Ihering sagt: „mit derselben apodiktischen Gewissheit, mit der man behaupten kann, dass die Grundsätze der mathematischen Methode für alle Zeiten unwandelbar dieselben bleiben werden, lässt sich ein Gleiches auch für die juristische Methode behaupten"[1], so mag er damit Recht haben, und der Grund dafür kann wohl in nichts Anderem gesucht werden, als eben darin, dass jene Idee, welcher die Jurisprudenz ihr Dasein verdankt, auch immer für ihre wissenschaftlichen Untersuchungen massgebend sein muss, wenn dieselben überhaupt noch einen Sinn haben sollen.

3. Naturwissenschaftliche Definitionen.

Wie aber steht es nun hiernach mit den andern analytischen Wissenschaften, vor allem mit den Naturwissenschaften? Welches ist die Idee, die ihnen zu Grunde liegt, nach der sich in ihnen Begriffe bilden und wesentliche Merkmale von unwesentlichen unterscheiden lassen? Die heutige naturwissenschaftliche Methode weist den Zweckbegriff energisch zurück, und sie thut gewiss Recht daran. Sie hat nur den einen ganz allgemeinen

[1] a. a. O. Bd. II, 2. S. 311.

Zweck, den sie mit allen Wissenschaften theilt, sie will erkennen. Aber desshalb besitzt sie doch bestimmte leitende Gesichtspunkte bei ihren Untersuchungen, wie die Jurisprudenz, ohne welche sie ihren Zweck nicht erreichen könnte; nur mit dem Unterschiede, dass dieselben in den einzelnen Disciplinen von einander abweichen, sich nicht immer ganz bestimmt aufzeigen lassen und vor allem vielfachem Wechsel unterworfen sind. Was für die Jurisprudenz der Zweck des Rechtes war, das ist für die Naturwissenschaft, wenn sie nicht die Sprache als Richtschnur für die Bildung von Begriffen benutzt, entweder eine willkürliche Klassification, die man jedoch nach Möglichkeit zu vermeiden suchen wird, oder die Hypothese. Wenn z. B. der Chemiker Wasser als denjenigen Stoff definirt, dessen Moleküle aus einem Atom Sauerstoff und zwei Atomen Wasserstoff bestehen, so hat er die Merkmale Wasserstoff und Sauerstoff als wesentliche Merkmale in den Begriff Wasser aufgenommen, weil sie zu den sogenannten chemischen Elementen gerechnet, d. h. hypothetisch als unzersetzbare Einheiten betrachtet werden; und ferner setzt seine Begriffsbestimmung die Molekular- und Atom-Theorie als eine, man darf wohl sagen, wenigstens zum Theil metaphysische Hypothese voraus. Die Merkmale des Wassers dagegen, welche an ihm hervortreten, wenn man es mit Eis oder Dampf vergleicht, haben für den Chemiker keine Bedeutung und werden erst für den Physiker wesentlich, wenn er das Wasser unter dem Gesichtspunkt der Hypothesen über die Aggregatzustände betrachtet.

Das starke Hervorheben der Bedeutung der Hypothesen für die Naturwissenschaft wird vielleicht Widerspruch erregen, denn alles Hypothetische ist heute bei vielen Naturforschern in Misscredit gekommen. Man möchte es so gerne mit „Thatsachen" zu thun haben, und dieser Wunsch lässt sich leicht begreifen aus dem Gegensatz, in den sich die moderne Naturwissenschaft noch immer zu der verflossenen Naturphilosophie zu stellen liebt. Eine Reaktion gegen die damalige Art der Forschung war gewiss berechtigt; wenn aber jetzt die Naturwissenschaft ganz ohne Hypothesen auszukommen meint, so ist das eine arge Selbsttäuschung. Gerade die Naturwissenschaft kann ohne Bildung von

Begriffen auch nicht einen Schritt weiter kommen, denn die sinnlichen Erscheinungen, mit denen sie es zu thun hat, sind als Anschauungen unendlich und würden jeder wissenschaftlichen Bearbeitung spotten, wenn sie sich nicht begrifflich gliedern liessen. Die begriffliche Gliederung verlangt aber mit Nothwendigkeit ein leitendes Princip. Der Naturforscher ist daher oft in der Lage gewesen, ganz willkürlich einen Gesichtspunkt aufstellen zu müssen, in Hinsicht auf den er wesentliche und unwesentliche Merkmale zu unterscheiden und so Begriffe zu bilden vermochte, z. B. wenn er bei einer Pflanze die Anzahl der Staubgefässe in der Blüthe als wesentliches Merkmal anzusehen beschloss. Das Unbefriedigende einer solchen willkürlichen Begriffsbildung wurde natürlich lebhaft empfunden, und der colossale Erfolg, den die Gedanken Darwin's gehabt haben, lässt sich wohl zum grossen Theil darauf zurückführen, dass er der Biologie für die wissenschaftliche Bearbeitung der organischen Welt endlich einen Gesichtspunkt lieferte, nach welchem sie das für ihre Zwecke Wesentliche aus der unendlichen Fülle der Erscheinungen, von denen jede einzelne wieder eine unendliche Anschauung war, aussondern konnte. Man kann oft die Behauptung hören, dass der Darwinismus die Möglichkeit von Definitionen im Bereich der Zoologie und Botanik aufgehoben habe. Gerade das Gegentheil ist richtig. Die Bildung wirklich wissenschaftlicher Begriffe ist durch die Descendenztheorie erst möglich geworden, weil sie an die Stelle einer willkürlichen Klassification eine wissenschaftlich begründete Hypothese setzte, die nun einen „natürlichen“ Gesichtspunkt für die Bestimmung der wesentlichen Merkmale in den Begriffen lieferte. Man nimmt die verschiedenen Gestaltungen der organischen Welt nicht mehr einfach als gegeben hin und beschränkt sich darauf, sie zu gruppiren, sondern man versucht dieselben in ihrer Nothwendigkeit als die verschiedenen Glieder eines Entwicklungsprozesses zu begreifen und Beziehungen zwischen ihnen zu statuiren, die auf der Einsicht in einen causalen Zusammenhang beruhen. Man fasst nicht Erscheinungen unter einen Begriff zusammen, die in Folge einiger äusserlicher Kennzeichen zusammen zu gehören scheinen, sondern man gewinnt die Gesichtspunkte für die begriffliche Gliederung

aus der Betrachtung der verschiedenen Stufen im Entwickelungsgange, als deren Repräsentant der eine oder der andere Organismus sich uns darstellt. — Es braucht hier wohl kaum hinzugefügt zu werden, dass die DARWIN'sche Hypothese allen Werth verliert, wenn sie das Bereich der Biologie überschreitet; aber auch diese Ueberschreitungen sind logisch sehr interessant. Wenn man heute nach DARWIN'schen Principien im Gebiet des Psychischen das Wesentliche von dem Unwesentlichen zu unterscheiden versucht, oder gar die Ethik auf biogenetische Gesetze gründen möchte, so haben diese Versuche mit den naturphilosophischen Speculationen aus der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts nicht nur den grossen Leichtsinn gemein, der sich in der ganz unkritischen Verallgemeinerung zeigt, sondern sie offenbaren auch zugleich dasselbe gewaltige Einheitsstreben des menschlichen Geistes, der einen Gesichtspunkt verlangt, nach dem er in dem ganzen Reiche seines Bewusstseinsinhaltes das Wesentliche zu erfassen vermag. Die neueste Zeit hat in dieser Hinsicht Hypothesen hervorgebracht, die viel kritischer und vorsichtiger als die entwicklungsgeschichtlichen Verallgemeinerungen, dafür allerdings auf die Körperwelt beschränkt, diesem Einheitsstreben in noch interessanterer Weise entgegen zu kommen versuchen. Da finden wir Bemühungen von hervorragenden Forschern, die embryonale Entwicklung auf mechanische Gesetze zurückzuführen, die Differenzirungen im Organischen als Produkte eines rein mechanischen Druckes zu begreifen [1]) und schliesslich Hypothesen wie die THOMSON'schen Wirbelatomtheorien, welche an Grossartigkeit die Doctrinen von Cartesius und Spinoza kaum hinter sich zurücklassen und sich dabei auf die „exactesten" Methoden der modernen Naturforschung stützen [2]).

Ein näheres Eingehen auf die Begriffsbildung in den einzelnen Wissenschaften würde den Gedankengang, auf den es hier ankommt, nicht klarer stellen können. Es würde sich immer darum

[1]) Vgl. W. HIS, „Untersuchungen über die erste Anlage des Wirbelthierleibes." Besonders der Abschnitt S. 183—194, in welchem „das Gesetz des Wachsthums" in Verbindung gebracht wird mit den „Gestaltsveränderungen einer unvollkommen-elastischen dünnen Platte".

[2]) Vgl. WILLIAM THOMSON in Philos. magazine 1867. 4 th. ser. vol. 34 p. 15 und darüber O. E. MEYER, „Die kinetische Theorie der Gase." S. 243 ff.

handeln, den leitenden Gesichtspunkt in einem bestimmten Wissensgebiet aufzuzeigen und dann zu sehen, wie in die Begriffe der betreffenden Wissenschaft immer das aufgenommen werden muss, was in Bezug auf diesen leitenden Gesichtspunkt wesentlich ist. Wir werden finden, dass dabei principiell genau so verfahren wird, wie wir es bei der oben erörterten Definition des Geldes gesehen haben.

Zur Bestätigung dieser Behauptung möge ein Beispiel genügen, und zwar wollen wir die Cohnheim'sche Definition der Krankheit mit Rücksicht darauf betrachten, wie sie das Unwesentliche ausgesondert hat. Die Pathologie ist die Lehre vom kranken Leben, und es entsteht nun die Frage: was ist Krankheit? Der gewöhnliche Mensch wird Krankheit einfach als das Gegentheil von Gesundheit definiren, und da er ungefähr weiss, wie ein gesunder Mensch aussieht, so wird er sich mit dieser Definition begnügen. Alles, was nicht gesund ist, ist krank. Für die Wissenschaft ist eine solche Definition völlig unzureichend. Zunächst kann sie freilich auch nichts anderes sagen, als dass Krankheit eine Abnormität sei, aber auch unter der Voraussetzung, dass der Begriff des Normalen genau definirt worden ist, reicht diese Definition nicht aus. Ein Mensch mit einer Hasenscharte zeigt auch eine Abweichung vom normalen Typus, ist aber nicht krank. Wenn wir jedoch den leitenden Gesichtspunkt derjenigen Wissenschaft kennen lernen, in Bezug auf welche Krankheit definirt werden soll, wenn wir erfahren, dass die Pathologie für das kranke Leben dasjenige leisten soll, was die Physiologie für das gesunde Leben leistet, so ist es offenbar für den Begriff der Krankheit wesentlich, dass es sich um einen anormalen Prozess, nicht um jede Abnormität handelt, und wir sehen ein, warum eine Hasenscharte nicht unter den Begriff Krankheit fällt. Weil es für den Begriff der Krankheit wesentlich ist, dass etwas geschieht, so definirt Cohnheim die Krankheit als eine „Abweichung von dem regelmässigen d. h. gesunden Lebensprozess“[1]). Dadurch sind Abnormitäten wie die Hasenscharte aus der Zahl der Krankheiten ausgeschieden.

[1]) Cohnheim, Vorlesungen über allgemeine Pathologie. Bd. I. S. 3 f.

Die bisherigen Erörterungen über die Begriffsbildung in den analytischen Wissenschaften haben gezeigt, dass für die Bestimmung dessen, was aus dem empirischen Material zu einem wissenschaftlichen Begriff zusammengeschlossen werden soll, immer nur der leitende Gesichtspunkt einer Wissenschaft das ausschlaggebende Kriterium sein kann, und wir haben so eine Definition der wesentlichen Merkmale erhalten, welche frei ist von jeder metaphysischen Voraussetzung und sich nur auf die Thatsache, oder sagen wir Hypothese, stützt, dass eine Universalmethode zur wissenschaftlichen Erfassung des Weltganzen in seiner Totalität bis jetzt noch nicht erfunden worden ist. Es folgt aus dieser Einsicht für die Naturwissenschaften eine gewisse Relativität der Begriffsbildung, nicht nur insofern, als das Hinzukommen von neuem empirischen Material die Begriffe ändern kann, denn das versteht sich von selbst, sondern auch insofern, als die leitenden Gesichtspunkte in den Einzelwissenschaften wechseln, wofür die gänzliche Umgestaltung der Biologie durch die Hypothesen DARWIN's ein deutliches Beispiel ist. Dies ist es auch, wodurch sich die Naturwissenschaften principiell von der Jurisprudenz unterscheiden. Hier nämlich — ob noch eine zweite Wissenschaft derart existirt, soll nicht entschieden werden — sahen wir, dass der leitende Gesichtspunkt für die Bestimmung des Wesentlichen immer derselbe bleiben muss, weil diese Wissenschaft ohne diesen leitenden Gesichtspunkt nicht existiren kann. Sie war daher für uns das klassische Beispiel, an dem wir den Unterschied von wesentlich und unwesentlich aufzeigen konnten. In ihr ist eine Neubildung der Begriffe nur denkbar, wenn das empirische Material sich ändert, was sowohl in den Verhältnissen des menschlichen Lebens, als auch bei dem Willen des Gesetzgebers vorkommen kann, und daher ist es möglich, dass die Jurisprudenz Definitionen aufstellt, die für immer gültig sein müssen, so lange ihr Material dasselbe bleibt. In der Naturwissenschaft können wir bis jetzt nicht absehen, wie es jemals solche Definitionen geben sollte. Die juristischen Definitionen dagegen zeigen in dieser Hinsicht schon eine Verwandtschaft mit den mathematischen.

4. Mathematische Definitionen.

Wenn wir uns nun zu den synthetischen Wissenschaften, insbesondere der Mathematik wenden, so ist es von vornherein klar, dass bei ihr die Bildung von Definitionen auf einem ganz andern Wege geschehen muss, als wir dies bei den analytischen Wissenschaften gesehen haben. Der Mathematik liegt beim Beginne ihrer Untersuchungen kein gegebenes Material vor, aus dem sie das für ihre Begriffe Wesentliche auszusondern hätte; sie schafft sich vielmehr ihr Material selbst, und daraus folgt, dass sie nichts Unwesentliches schaffen wird. Von einer Begriffsbildung durch Abstraction kann also hier keine Rede sein. Zwar könnte es so scheinen, als ob die Geometrie bei der Betrachtung ihrer gezeichneten Figuren von dem Material, auf das sie gezeichnet, und von der Farbe, mit der sie gezeichnet sind, zu abstrahiren hätte und ferner von der Unvollkommenheit der gezeichneten Linien und Punkte, die in der That doch immer gefärbte Flächen sind. Aber diese Art von Abstraction hat mit der vorher betrachteten gar nichts zu thun; denn bevor ich eine geometrische Figur zeichnen kann, muss ich den betreffenden Begriff schon gebildet haben, und wenn nun in die sinnliche Darstellung desselben sich der Natur der Sache nach unwesentliche Elemente mischen, so wird mein Begriff durch dieselben gar nicht alterirt, und ich brauche nicht ausdrücklich von ihnen zu abstrahiren. Anders ist es natürlich, wenn man mit einigen extremen Sensualisten, welchen der eigenthümliche Charakter der Mathematik eine sehr unbequeme negative Instanz gegen gewisse Theorien ist, in dieser Wissenschaft auch nur eine analytische Wissenschaft erblicken will. Wenn wir dies für gerechtfertigt halten, brauchen wir die Mathematik hier nicht einer gesonderten Betrachtung zu unterziehen, weil es auf die erkenntnisstheoretischen Consequenzen dieser Lehre hier gar nicht ankommt. Die mathematischen Definitionen würden sich dann von den durch Induction gewonnenen naturwissenschaftlichen durch nichts unterscheiden. Wenn wir jedoch voraussetzen, dass die Mathematik ihre Begriffe nicht durch Abstraction, sondern durch Construction bildet — und dass dies

wenigstens bei einigen mathematischen Begriffen so ist, dürften auch die kühnsten Sensualisten nicht gut leugnen können — so ist es klar, dass es bei diesen Begriffen eine Unterscheidung von wesentlichen und unwesentlichen Merkmalen nicht geben kann. Die Bildung dieser mathematischen Begriffe oder mathematischen Definitionen kann von der Logik daher nur als absolut willkürlich betrachtet werden, und das Meiste, was über mathematische Definitionen geschrieben worden ist, gehört in das Gebiet der Erkenntnisstheorie. Logisch betrachtet mag ich einen mathematischen Begriff bilden, wie ich will, es wird alles in ihm gleich wesentlich sein, und es ist daher für eine Logik, die Kunstlehre des Denkens sein will, unmöglich, Regeln für die Bildung mathematischer Begriffe aufzustellen. — Man wird diese Bemerkung nicht missverstehen. Es soll keineswegs gesagt werden, dass es keine Grenze des Könnens bei der Bildung mathematischer Definitionen gebe, woraus folgen würde, dass die Mathematik eine Spielerei ohne Werth sei, sondern nur eine Grenze des Dürfens wird geleugnet. Man braucht mir nicht zu sagen, dass ich den Begriff eines viereckigen Kreises nicht bilden soll, weil ich ihn überhaupt gar nicht bilden kann. Es fällt hier jener Gegensatz fort, dem die Logik als eine Kunstlehre des Denkens ihr Dasein verdankt. Die Logik kann bei mathematischer Begriffsbildung niemals von einem nicht Sollen reden, wenn es psychologisch möglich gewesen ist, den Begriff zu bilden, oder mit andern Worten, ein mathematischer Begriff kann niemals in dem Sinne falsch sein, wie ein juristischer oder naturwissenschaftlicher. Ein Gegenstand der philosophischen Untersuchung werden die mathematischen Sätze erst, wenn es sich um ihre Anwendbarkeit handelt. Doch dies Problem hat mit unseren methodologischen Betrachtungen gar nichts zu thun. Dasselbe ist hier nur erwähnt worden, weil es eine relativ grosse Litteratur über die mathematischen Definitionen giebt, bei denen einerseits die Frage nach den sogenannten Nominal- und Realdefinitionen eine Rolle spielt, und sodann die Versuche, zu Definitionen der einfachsten mathematischen Gebilde, wie gerade Linie u. s. w. zu kommen, erörtert werden. In einem anderen Zusammenhang werden diese Defi-

nitionsversuche noch einmal erwähnt werden. Hier kam es nur darauf an, festzustellen, dass es eine Art von Begriffsbildung giebt, die man als freie Construction bezeichnen kann, und der keine Analyse vorangeht, durch welche die wesentlichen Merkmale zur Bildung des Begriffes ausgesondert werden.

III.

Definition und Begriff.

1. Die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Definitionen.

Wir haben also jetzt zwei Arten von Definitionen kennen gelernt, die man nach den Wissenschaften, in denen sie angewendet werden, analytische und synthetische Definitionen zu nennen pflegt. Doch sind diese Namen eigentlich nicht recht bezeichnend. Bei Ueberweg finden wir die Bemerkung, dass der Unterschied nicht sowohl den Charakter der Definition selbst, als vielmehr nur die Art der Genesis derselben in dem Subjekt betrifft [1]. Doch auch dies ist nur bedingt richtig. Denn da es sich bei einer Definition, soweit sie Bildung eines Begriffs ist, immer um eine Zusammenfügung von Merkmalen handelt, so kann auch die Genesis der Definition streng genommen nicht analytisch genannt werden, sondern die Unterscheidung beruht nur darauf, dass die Vorarbeit für die Begriffsbildung im einen Fall das Material von Elementen durch eine Analysis und die Ausscheidung der unwesentlichen Merkmale aus allgemeinen Vorstellungen gewonnen hat, das andere Mal aber Elemente zu einem Begriff zusammengefügt werden, die noch nicht in einer Vorstellung zusammen waren, also auch nicht durch Analyse gewonnen zu werden brauchten. Eine Definition nun analytisch zu nennen nach einem Denkakt, der ihr zwar nothwendig vorangehen, aber auch schon abgeschlossen sein muss, ehe die eigentliche Definition vorgenommen werden kann, scheint an und für sich nicht angemessen und ist

---

[1]) a. a. O. § 61. S. 172.

es um so weniger, da die Definition als Begriffsbildnng selbst immer eine Synthese darstellt. Die Definition als Begriffsbildung würde demnach eine analytische Synthese sein. Die Bezeichnung aber wird vollends aufgegeben werden müssen, wenn, wie ich zu zeigen hoffe, diese beiden Arten von Definition in Gegensatz zu einem andern, bisher noch nicht betrachteten Denkakt gestellt werden können, der Definition und Analyse zugleich ist, und daher am angemessensten als analytische Definition bezeichnet werden wird.

An einer früheren Stelle dieser Schrift ist darauf hingewiesen worden, dass, bevor die Definition ihren sprachlichen Ausdruck finden kann, ein rein innerlicher Denkprozess vorangegangen sein muss, durch welchen der Begriff gebildet worden ist. Die Untersuchung hat sich bisher nur mit diesem Prozess der Begriffsbildnng beschäftigt, und die Definition, soweit wir sie bisher behandelt haben, hat sich uns als die Synthese der wesentlichen Merkmale zu einem Begriff dargestellt. Die Definition war ein Mittel zur Bildnng von Begriffen, und diese Begriffe sollten als Subjekte oder Prädikate in den Urtheilen dienen, deren System das ausmacht, was wir eine Wissenschaft nennen. Eine Wissenschaft entsteht nicht mit einem Schlage, sondern durch fortschreitende Bearbeitung der Erfahrung oder durch Construction von Begriffen. Ein jeder Begriff bildet einen der Steine, aus welchen das System aufgebaut wird, in ihm ist eine Summe von Arbeit gleichsam krystallisirt. Aber der Begriff muss, wenn seine Bedeutung in dem Ganzen der wissenschaftlichen Erkenntniss hervortreten soll, in seine Bestandtheile zerlegt werden. Hier tritt nun wieder die Definition ein, und zwar in jenem bekannten Sinne, in dem sie fast ausschliesslich betrachtet zu werden pflegt, nämlich als Begriffsanalyse Der Begriff als solcher, der, wie wir wissen, eine Zusammensetzung der wesentlichen Merkmale ist, bleibt, sofern man ihn nur in seiner Eigenschaft als Zusammenfassung betrachtet, für alle weiteren wissenschaftlichen Untersuchungen unfruchtbar. Die Definition hat in ihn die Resultate vorangegangener wissenschaftlicher Arbeit niedergelegt, er soll diese Resultate so lange aufbewahren, bis man sie

zu weiterer wissenschaftlicher Arbeit wieder braucht, aber um sie brauchen zu können, muss man sie aus dem starren Begriff herausholen, sie gewissermassen wieder lebendig machen, und den Denkakt, der den Begriff zu diesem Zwecke in seine Bestandtheile zerlegt, nennen wir am besten analytische Definition, um sie von der Begriffsbildung, der synthetischen Definition, zu unterscheiden.

Wir gebrauchen hiernach die Ausdrücke analytische und synthetische Definition in einem ganz andern Sinne, als die Logik sie zu gebrauchen pflegt. Nicht um die Unterscheidung zweier Arten von Wissenschaften handelt es sich, von denen die einen mit einer Analyse gegebener Objekte, die anderen mit freier Construction der Objekte durch Synthesis ihre Untersuchungen beginnen, und die davon den Namen analytische und synthetische Wissenschaften erhalten haben, sondern es handelt sich um die beiden Akte der Begriffsbildung und der Begriffszerlegung, die in beiden Arten von Wissenschaften gleichmässig vorkommen und in der Mathematik genau dasselbe leisten wie in irgend einer empirischen Wissenschaft. Diese beiden Denkakte müssen scharf von einander getrennt werden, und wir brauchen für die beiden Prozesse, von denen der eine eine Synthesis der wesentlichen Merkmale zu einem Begriffe, der andere eine Analysis des Begriffs in seine Merkmale darstellt, zwei besondere Termini. Selbstverständlich ist es nach dem Vorhergehenden, dass eine analytische Definition immer erst erfolgen kann, wenn ihr eine synthetische Definition vorangegangen ist, dass dieselbe also die synthetische Definition mit einschliesst und dass man daher von Definition ohne weiteren Zusatz reden kann, wenn man den gesammten Denkakt, der Synthese und Analyse umfasst, bezeichnen will.

2. Begriff und Urtheil.

Ehe wir nun die synthetische Definition als die Vorarbeit zur eigentlichen Definition verlassen und die Regeln für die Definition als Begriffsanalyse bestimmen, müssen wir untersuchen, welchen Platz diese beiden Denkakte im System der Logik einnehmen. Wir werden zu diesem Zweck nicht viel mehr zu thun haben, als einige Konsequenzen aus dem vorher Ausgeführten

zu ziehen. Wenn wir bisher von Definition sprachen, so war, wie ausdrücklich bemerkt, mit diesem Wort immer der Akt des Definirens gemeint. Doch, wie wir wissen, verwendet die Sprache das Wort Definition auch zur Bezeichnung des Productes, welches durch das Definiren entsteht. Es kann nun nach dem Vorhergehenden gar nicht zweifelhaft sein, dass die Definition in diesem zweiten Sinne völlig identisch ist mit dem Begriff. Es findet sich diese Einsicht, so selbstverständlich sie scheint, meines Wissens nur bei SIGWART ausdrücklich ausgesprochen. „Eine Vorstellung", sagt er, „ist nur dann ein Begriff, wenn sie klar ist, d. h. wenn, was darin gedacht wird, vollkommen bewusst ist. Die Definition ist also der Begriff selbst, nicht etwas vom Begriff Verschiedenes"[1]). Dieser Satz SIGWART's ist unzweifelhaft richtig, und es ist nur merkwürdig, dass er, der die Definition, von dieser Stelle abgesehen, ein Urtheil nennt, hier nicht eine Consequenz gezogen hat, die nicht nur ausserordentlich nahe lag, sondern die eigentlich nur eine Weiterbildung der Logik in der von ihm selbst eingeschlagenen Richtung bedeutet. — Die Definition als Product ist, wie wir wissen, der Begriff. Was ist nun nach dem Vorhergehenden der Begriff selbst?

Wenn wir den Prozess der Begriffszerlegung betrachten, so stellt er sich uns immer in der Form des Urtheils dar, und die analytische Definition, gewöhnlich schlechthin Definition genannt, wird auch immer von der Logik als ein Urtheil bezeichnet. Genau genommen sollte man sie einen Complex von Urtheilen nennen, — denn die Angabe je eines Merkmals ist immer ein Urtheil — und zwar einen Complex von analytischen Urtheilen, die Alles ausdrücklich hervorheben, was in dem Begriff schon vorher gedacht war. Die analytische Definition setzt demnach den Begriff in eine Reihe von Urtheilen um, deren Subjekte jedesmal der zu analysirende Begriff und deren Prädikate diejenigen Merkmale bilden, welche die synthetische Definition vorher als wesentlich in ihn aufgenommen hatte. Wenn wir nun sehen, dass die Inhaltsangabe eines Begriffs, welche die Logik die Aufzählung seiner Merkmale nennt, eigentlich aus einer Reihe von Urtheilen besteht, so werden wir daraus schliessen

[1]) a. a. O. Bd. I, S. 324.

können, dass auch die synthetische Definition, die wir als eine Zusammensetzung von Merkmalen bezeichneten, in einer Reihe von Urtheilen bestehen muss. Es kommt uns dieses nicht so deutlich zum Bewusstsein, weil wir diesen Akt der Begriffsbildung niemals ausdrücklich irgendwie sprachlich zu vollziehen Veranlassung haben, aber es ist klar, dass diese Synthese von Elementen auf gar keinem anderen Wege als durch Urtheile zu Stande kommen kann. So erscheint uns denn die synthetische Definition, welche die sog. Merkmale zusammenfasst, genau als der Denkakt, den die analytische Definition nur umzukehren braucht, um den Begriff in seine Urtheile zu zerlegen, und wir können hiernach die synthetische Definition als den Uebergang vom Urtheil zum Begriff und umgekehrt die analytische Definition, welche die Merkmale wieder isolirt, als den Uebergang vom Begriff zum Urtheil bezeichnen.

Wir wissen nun, dass das logische Ideal unserer Erkenntniss in einem vollständigen System von Urtheilen besteht, deren Subjekte und Prädikate eindeutige, also definirte Begriffe sind. Denken wir uns einmal diese Systematisirung unseres Vorstellungsinhaltes nach jeder Richtung hin vollzogen. Wir können dann unseren Vorstellungsinhalt mit einem Netze von unzähligen Fäden vergleichen, in welchem die festen Knotenpunkte die Begriffe darstellen, die Fäden dagegen, die von einem Knoten zum anderen gehen, die Beziehungen zwischen den Begriffen, d. h. die Urtheile bezeichnen sollen. Betrachtet man nun die Fäden als in der Richtung auf ihren Knotenpunkt begriffen, so hat man die Analogie für die synthetische Definition; denn hier sind Urtheile, die sich zu einem Begriff zusammenschliessen. Andererseits kann man die Sache aber auch so auffassen, dass die Fäden von jedem Knotenpunkt gewissermassen nach den verschiedenen Richtungen ausstrahlen, und dies würde das Gleichniss für die analytische Definition abgeben; denn hier wird der Begriff in seine Urtheile zerlegt. Das menschliche Denken würde, wenn wir uns die Systematisirung seines Inhalts vollzogen denken, denselben ja niemals in seiner Totalität anschauen, sondern ihn immer nur so durchlaufen können, dass es bald aus den auf einander bezogenen Ele-

menten, d. h. Urtheilen, Begriffe bildet, bald diese Begriffe wieder in Urtheile auflöst. Es würde sich also überhaupt, genau genommen, immer nur in Urtheilen bewegen, und diese Thatsache wirft Licht auf die Lehre vom Begriff. Wenn Urtheilen hiernach als die Grundfunction unseres Denkens erscheint, dann sind die Begriffe, ebenso wie die Knoten im Netz, nichts anderes als die Durchgangspunkte sich kreuzender Urtheile. Beharren kann das lebendige Denken bei einem Begriff in Wahrheit keinen Augenblick, es kann ihn immer nur bilden, um ihn sofort wieder zu zerlegen, und es würde sich bei vollzogener Systematisirung nur noch in synthetischen und analytischen Definitionen bewegen können. Der Begriff ist daher etwas von den ihn bildenden Urtheilen dem Inhalte nach nicht Verschiedenes. Er ist, wenn man diesen Ausdruck gestatten will, höchstens der ideale Punkt, an den die einzelnen Urtheile sich knüpfen; wenn man die einzelnen Urtheile wegdenkt, so bleibt nichts anderes übrig, als der Gedanke, dass diese Urtheile zu einer Einheit zusammengedacht werden sollen. Diese Forderung aber ist für das menschliche Denken vollkommen unvollziehbar, und demnach können wir den Begriff auch eine Idee nennen in kantischem Sinne, nämlich die Idee einer Aufgabe, die an das menschliche Denken gestellt wird, und die, wenn man sich über den Sachverhalt klar ist, zugleich von dem Bewusstsein ihrer Unlösbarkeit begleitet sein muss. Wenn wir von einem Begriff als etwas Einheitlichem, Beharrendem reden, so ist das, streng genommen, eine Fiction, wenn auch eine Fiction von grossem logischen Werthe. Wir thun so, als hätten wir eine Aufgabe gelöst, die wir doch niemals lösen können, und hiernach bezeichnen wir den Begriff am besten als eine ruhend gedachte Summe von Urtheilen.

Diese Ansicht steht im Widerspruch mit den traditionellen Lehren der Logik[1]). Der Begriff wird gewöhnlich als eine frühere

[1]) Im Princip sind dieselben auch in dieser Hinsicht von einigen Autoren bereits verlassen. Sigwart z. B. wird m. E. mit Nothwendigkeit zu der oben entwickelten Auffassung des Begriffs gedrängt, was er allerdings, nach einigen Ausführungen gegen Wundt, zuzugeben nicht geneigt scheint (s. „Logische Fragen," Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. 1880, Bd. IV, S. 456). — Ausdrücklich ausgesprochen findet sich ferner die Ansicht, dass

Stufe im Denken betrachtet, und das Urtheil als eine Beziehung zwischen zwei Begriffen angesehen. Die Behauptung, dass der Begriff eigentlich nichts sei als ein Urtheil in einer eigenthümlichen Form, ein Urtheil, das gewissermassen bei Seite gelegt worden ist zu späterem Gebrauch, wird daher manchem ganz parodox erscheinen, und wenn man nach dem Vorhergehenden vielleicht auch zugiebt, dass die Definition als Product von dem Definitionsakte sich durch nichts anderes unterscheiden kann, als dadurch, dass man in ihr die Urtheile als Einheit aufzufassen versucht, so wird man den Begriff selbst doch für etwas vom Urtheil noch in ganz anderer Weise Verschiedenes ansehen. Wir wollen versuchen, den Grund zu zeigen, wesshalb diese irrthümliche Auffassung soweit verbreitet ist, und damit zugleich unsere Meinung noch von einer anderen Seite her soweit deutlich machen, als es nöthig ist, um über die Definition und ihre Bedeutung zu einer endgültigen Ansicht zu kommen.

3. Unzulänglichkeit der traditionellen Begriffslehre.

Wir wissen, dass die Logik den Begriff gewöhnlich als die allgemeine Vorstellung betrachtet, welche sich durch ihre Constanz von den andern allgemeinen Vorstellungen unterscheidet,

der Begriff „aus Urtheilen bestehe" in Schuppe's „Erkenntnisstheoretischer Logik" § 33. Doch hat Schuppe eine nähere Erklärung dieser Behauptung nicht versucht. Dieselbe würde erst einen eindeutigen Sinn erhalten, wenn man wüsste, welche Urtheile den Begriff bilden. Es sind eben diejenigen, welche in der Definition aufgezählt werden. Hiervon aber sagt Schuppe, obwohl er an der betreffenden Stelle auch von der Definition spricht, kein Wort, sondern behandelt dieselbe wesentlich im Sinne der alten Logik. Das ist mit einer Begriffstheorie, wie ich sie anzudeuten versucht habe, ganz unvereinbar, und so stimmt das Resultat, zu dem ich gelangt bin, wohl nur dem Wortlaut nach mit Schuppe überein. Auch würde eine solche Begriffstheorie mit den Ausführungen Schuppe's über die einzig mögliche Bedeutung von „Formen des Denkens" in Widerspruch stehen. Denn wenn dieselbe auch eine Coordination von Begriff und Urtheil in dem herkömmlichen Sinne nicht zulässt, so zeigt sie doch gerade, wie einmal in dem als ruhend gedachten Begriff, andererseits in der vollzogenen Definition, also im Urtheil, derselbe Denkinhalt in zwei verschiedenen Formen vorliegt. — Eine Umgestaltung der traditionellen Lehre hat endlich auch Windelband (s. Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, zum 70. Geburtstage von E. Zeller S. 180 ff.) angebahnt; doch geht er dabei von noch anderen Gesichtspunkten aus.

und man pflegt das Verhältniss zwischen dem logischen Begriff und der allgemeinen Vorstellung gewöhnlich an Beispielen aus der beschreibenden Naturwissenschaft zu erläutern, wie wir das oben auch gethan haben. Doch muss man bei diesen Beispielen sehr vorsichtig sein, denn wenn man irgend ein Thier oder eine Pflanze zur Erklärung dieser Verhältnisse benutzt, so drängt sich mit Nothwendigkeit in den Begriff der allgemeinen Vorstellung immer ein ganz bestimmtes sinnliches Bild ein, und die Sätze über den Begriff kommen dann so heraus, als ob der Begriff nicht eine allgemeine Vorstellung, sondern ein allgemeines aber genau bestimmtes sinnliches Bild sei. Wenn ich z. B. von der allgemeinen Vorstellung eines Baumes einerseits und von dem Begriff des Baumes andererseits rede und mir eines von beiden, Begriff oder Vorstellung, näher zu bringen suche, so gelingt mir das am besten, wenn ich mir das sinnliche Bild eines Baumes vergegenwärtige und dabei den Gedanken habe, es komme auf die und die individuellen Eigenschaften dieses sinnlichen Bildes nicht an. Bei der Vorstellung ist es unbestimmt gelassen, welches die Eigenschaften sind, auf die es ankommt, ich denke heute vielleicht an andere als morgen, beim Begriff dagegen sind diese „Merkmale" ein für allemal als die wesentlichen genau festgesetzt. So lange es sich um ähnliche Dinge, wie um einen Baum handelt, scheint diese Betrachtungsweise ganz einleuchtend. Aber ist es möglich, mit solchen Beispielen die Sache wirklich zu erfassen? LOTZE, dessen Lehre vom Begriff eine Menge von Irrthümern berichtigt hat, unterscheidet bereits ausdrücklich zwischen solchen Allgemeinbegriffen, die wir in einer Anschauung, und solchen, die wir „nur noch in einem Gedanken" fassen, aber auch die letzteren können nach ihm immer nur, wenn auch zu einer abweichenden, so doch „zu einer anschaulich ganz abweichenden Gestaltung" führen [1]. Auch hier spielt die Anschauung im Begriffe noch eine grosse Rolle, und wenn Lotze sich auch weit über die herkömmliche Lehre vom Begriff erhoben hat, so ist er doch nicht weit genug gegangen. Das Unzureichende der

[1] a. a. O. S. 49 f.

Vorstellung, wonach der Begriff eine Summe von Merkmalen sei, hat er deutlich gefühlt, seinen Vorschlag anstatt der Formel $S = a + b + c \ldots$ die Formel $S = F (a, b, c \ldots)$ zu gebrauchen, welche andeuten soll, „dass a b c . . . auf eine im Einzelfall genau angebbare, im Allgemeinen höchst vielfältige Weise verknüpft werden müssen, um den Werth von S zu ergeben," haben wir oben selbst acceptirt, aber viel erreicht ist hiermit auch nicht. Die Construction von solchen Formeln kann uns überhaupt der wahren Einsicht nicht einen Schritt näher bringen. Der ganze Apparat von Buchstaben, Kreisen u. s. w., den der logische Formalismus erfunden hat, mag einen grossen pädagogischen Werth besitzen, aber nur zu leicht kommt man auf den Gedanken, dass mit ihm das lebendige Denken seiner wahren Natur nach erfasst sei, und dann verleitet er zu den folgenschwersten Irrthümern. Hat doch ein Mann, wie Fr. A. Lange, allen Ernstes und mit Aufwand von grossem Scharfsinn beweisen wollen, dass die Stringenz der Syllogismen auf der mathematischen Anschauung beruhe, welche sich uns beim Anblick der zur Verdeutlichung der verschiedenen Schlussarten benutzten Figuren aufdrängt [1]).

Die ganze Merkmalslehre ist schematisch und äusserlich. Nehmen wir einmal andere Dinge zu Beispielen, als Thiere oder Pflanzen, etwa „Krankheit". Auch hiervon habe ich eine Vorstellung und einen Begriff. Die Vorstellung kann ich mir nur nahe bringen, wenn ich an einen kranken Menschen denke, und zwar an einen, der an einer ganz bestimmten Krankheit leidet, wobei ich dann wieder die und die individuellen Kennzeichen absichtlich vernachlässige. Beim Begriff der Krankheit aber handelt es sich doch um ganz etwas anderes. Wenn z. B. Cohnheim Krankheit definirt als den Zustand eines Körpers, in welchem die „Abweichung vom regelmässigen, d. h. gesunden Lebensprozess" so stark ist, dass „gegenüber einer oder mehrerer Lebensbedingungen die regulatorischen Einrichtungen nicht mehr ausreichen, den Ablauf der verschiedenen Lebensprozesse ohne

[1]) „Logische Studien," herausgeg. von Cohen.

Störung zu effectuiren"[1]), so ist schwer einzusehen, was man einem solchen Begriff gegenüber mit der gewöhnlichen Merkmalslehre anfangen wollte, und wo hier noch von irgend welcher Anschauung als einem wesentlichen Elemente die Rede sein kann. Diese Definition wird uns vielmehr, wenn wir sie verstanden haben, vor Allem eine Reihe von physiologischen Gesetzen in's Bewusstsein rufen, und wenn wir hier noch etwas anschauen, so liegt doch das Wesentliche nicht in diesen Anschauungen, sondern vielmehr in der Art der Relationen, welche wir zwischen diesen Anschauungen vollzogen denken.

Wir müssen uns daher von der Vorstellung, als ob ein Begriff als solcher mit irgend einem sinnlichen Bilde auch nur das Allergeringste zu thun habe, vollkommen frei machen und uns vielmehr zum Bewusstsein bringen, dass wir eine Sache erst dann wirklich begriffen haben, wenn wir von der Anschauung absehen können. Gerade die Beispiele aus den beschreibenden Naturwissenschaften, aus denen die ganze Merkmalslehre herstammt, zeigen uns, wie wenig die herkömmliche Lehre vom Begriff den Prozess erfasst hat, den wir wissenschaftliche Untersuchung nennen. Wenn wir wissen, dass das Pferd zu den Einhufern gehört, haben wir dann begriffen, was ein Pferd ist? Ist nicht eine solche wissenschaftliche Begriffsbestimmung ein ganz schlechter Nothbehelf, auf den man nur gekommen ist, weil es ein wirklich wissenschaftliches Prinzip, das mehr als eine äusserliche Klassification lieferte, noch nicht gab? Stellt nicht diese ganze Eintheilung in Klassen, Gattungen, Arten u. s. w., wie wir schon früher gesehen haben, nur einen ganz rohen Versuch dar, eine Uebersicht über die organische Welt zu gewinnen, die als unwissenschaftlich aller Wahrscheinlichkeit nach in nicht allzulanger Zeit vollständig über den Haufen geworfen sein wird? Und aus diesen Wissenschaften, die nur die unterste Stufe menschlicher Erkenntniss bilden, wählt die Logik wieder und wieder ihre Beispiele. LOTZE hat so richtig darauf hingewiesen, dass die Unterordnung unter das Allgemeine Thier oder Pflanze einen Gegenstand nicht wirklich zum Begriff

[1]) a. a. O. S. 6.

mache, sondern die Arbeit nur zurückschiebe, da eben Thier oder Pflanze nur allgemeine Bilder seien; aber was denn nun eigentlich ein Begriff ist, das erfahren wir von LOTZE auch nicht. Er verbreitet ein unbestimmtes Licht, bei welchem man wohl zu sehen vermag, dass nicht alles sich so verhält, wie es gewöhnlich dargestellt wird, und das daher sehr anregend wirkt, aber es fällt kein heller Sonnenstrahl auf die Dinge, der uns sehen lässt, wie es denn nun wirklich mit ihnen steht. Die ganze Lehre vom Begriff ist, von den genannten Ausnahmen [1]) abgesehen, nicht über die Theorien jener Zeit hinausgekommen, in denen die Wissenschaft, in vollster Uebereinstimmung mit den logischen Doctrinen, Gold zu machen hoffte, wenn sie die „Merkmale" desselben, wie Schwere, Glanz u. s. w. in einem Tiegel zusammenkochte.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, eine ausgeführte Theorie vom Begriff zu geben. Es sollte nur gezeigt werden, dass man den Begriff ganz falsch auffasst, wenn man an seine Stelle irgend ein Schema setzt, von dem sich die einzelnen Merkmale ablesen lassen. Es sollte gezeigt werden, dass man die Lehre von der Definition, als einem Werkzeuge zu wissenschaftlicher Untersuchung nicht verstehen kann, wenn man sich an Beispielen wie etwa „der Mensch ist ein zweibeiniges Thier ohne Federn" über sie klar zu werden sucht. — Der Ueberschuss, der also für die meisten in dem Begriff gegenüber der Definition zu liegen scheint, ist das sinnliche Bild, das wir bei den Beispielen der gewöhnlichen Logik immer mit denken, das aber völlig unwesentlich ist und daher mit dem Begriff selbst nichts zu thun hat. Wir müssen den Begriff durchaus als eine eigenthümliche Form des Urtheils und als nichts anderes betrachten. An Beispielen aus wirklich systematischen Wissenschaften könnte leicht gezeigt werden, wie die Begriffe sich so völlig in Urtheile umsetzen lassen, dass nichts bleibt als jener Gedanke, dass diese Urtheile eine Einheit bilden. Begriffe aus der Physik, wie Gravitation und andere machen das ganz klar.

---

[1]) s. S. 47 f., Anm.

4. Der Begriff und das Wort.

Wenn nun aber der Begriff nichts ausser den Urtheilen ist, die ihn bilden, und wenn die Aufgabe, diese Urtheile zu einer Einheit zusammenzufassen, für uns unlösbar ist, welchen Werth hat dann der Begriff für unsere Erkenntniss? Was heisst dann noch begrifflich denken? — Es würde in der That ein begriffliches Denken für uns ganz unmöglich sein, wenn nicht ein neues, in diesem Zusammenhange noch nicht erwähntes Element zu der als ruhend gedachten Summe von Urtheilen hinzukäme. Dies neue Element, das wir bisher absichtlich bei unseren Untersuchungen unberücksichtigt gelassen haben, weil es nur zur Verwirrung der Definitionslehre beigetragen hat, ist die Sprache. Die eigenthümliche Bedeutung, welche das Wort, ganz abgesehen davon, dass es zur Mittheilung von Gedanken dient, für den rein innerlichen Denkprozess hat, ist jetzt leicht einzusehen. Die Einheit des Gedankens, die wir als eine unlösbare Aufgabe erkannt haben, wird ersetzt durch die Einheit des Wortes. Wir würden in der That niemals zu einem so complicirten Denkprozess gelangen können, wenn uns nicht die Sprache zu Gebote stände, um die Summen von Urtheilen, die wir nie als Einheit aufzufassen vermögen, mit je einem Worte zu bezeichnen, das an Stelle des Begriffes tritt, sich schliesslich untrennbar mit der als ruhend gedachten Summe von Urtheilen associirt und nun im Denkprozess als Baustein verwendet werden kann. Mit Hülfe der Wörter vermögen wir die in einem Begriff zusammengeschlossenen Resultate wissenschaftlicher Untersuchungen leicht weiter zu verwerthen, wir können aus ihnen neue Urtheile bilden und so schliesslich ein ganzes System von Urtheilen aufstellen, deren Subjekte und Prädikate solche Urtheilscomplexe sind, und deren Nothwendigkeit sich von selbst ergiebt, wenn wir die Urtheilscomplexe in ihre einzelnen Urtheile auflösen, d. h. die Begriffe definiren und dadurch die Beziehungen hervortreten lassen, in denen sie zu anderen Urtheilscomplexen stehen. — Andererseits finden wir in dem Umstande, dass jeder Begriff nothwendig mit einem Worte bezeichnet sein muss, eine neue Erklärung dafür, dass man es

auch bei einem wirklichen Begriff, der von jeder Anschauung frei war, noch mit einer Einheit zu thun zu haben glaubte: das Wort allein bildete die Einheit und täuschte darüber hinweg, dass man, abgesehen von der Sprache, nur Urtheile vor sich hatte.

Es braucht wohl nicht darauf hingewiesen zu werden, dass diese Lehre mit Nominalismus nichts zu thun hat. Wohl aber kann die Einsicht in die wahre Natur des Begriffs dazu dienen, zu begreifen, warum der Nominalismus noch heute mit so grosser Hartnäckigkeit und mit einem gewissen Scheine von Berechtigung vertheidigt werden kann. Wenn man sich fragt, was denn eigentlich einem Begriffe im Seienden entspricht, so findet man nichts Beharrendes, und so suchte man das „Wesen“ einer Sache, das der Begriff ausdrücken sollte, im Wort und meinte, dass das Allgemeine nichts als ein Lautcomplex sei. Wir dagegen sehen, dass das Wort nur ein Hülfsmittel ist, eine Summe von Urtheilen als etwas Einheitliches, Beharrendes im Denkprozess zu verwenden, und dass das Allgemeine aus Urtheilen besteht.

Wir wenden uns jetzt wieder der Definition zu, die wir die analytische genannt haben, und deren Natur wir jetzt leicht werden begreifen können. Sie ist, wie wir wissen, dasjenige Urtheil, welches aus dem Begriff die in ihn hineingelegten Denkresultate wieder herausholt. Es ist klar, dass ihr Subjekt stets dasjenige Wort sein muss, welches die stellvertretende Einheit für die als ruhend gedachte Summe von Urtheilen gebildet hat. In diesem Sinne ist es richtig, dass es sich bei einer Definition um eine Definition des Wortes handelt, und wir haben damit zugleich auch das Körnchen Wahrheit herausgestellt, das der MILL'schen Theorie von der „Mitbezeichnung“ zu Grunde liegt. Aber wir werden trotzdem den Ausdruck Wortdefinition wenig angemessen finden, da ja das Wort hier eben nur als Hülfsmittel eingetreten ist und durch irgend etwas anderes ersetzt werden könnte. Wir sehen ferner, dass die analytische Definition mit Recht als ein identisches Urtheil bezeichnet werden kann, denn sie giebt in einer Reihe von Urtheilen das, was implicite unter dem Wort gedacht worden ist [1]), und es ist ebenso vollkommen richtig, dass jede Definition

[1]) KANT's analytisches Urtheil.

sich umkehren lassen muss; ihr Subjekt hat genau denselben Gedankeninhalt wie ihr Prädikat, nur in anderer Form, und es ist gleichgültig, ob der Gedankeninhalt als Subjekt oder als Prädikat in einer der beiden Formen auftritt. Jedesmal sind es die Urtheile, einmal als ruhend gedacht, das andere Mal ausdrücklich vollzogen und aufgezählt.

IV.

Genus proximum und differentia specifica.

1. Die Gattung und das Wesen in den empirischen Wissenschaften.

Nachdem wir gesehen haben, was die Definition ihrem Inhalte nach ist, gehen wir zu einer Untersuchung der Form über, in der sie aufzutreten pflegt. Bekanntlich verfährt man bei der Definition nicht so, dass man die im Begriff gedachten Urtheile alle einzeln angiebt, sondern man nennt mit Hülfe eines Wortes einen anderen Begriff und fügt dann noch ein oder mehrere Urtheile hinzu. Das kann zunächst lediglich aus praktischen Rücksichten geschehen. Die Logik würde hier nur die Forderung stellen können, ebenso wie wir das oben gesehen haben, wo es sich um die sprachliche Formulirung eines Gedankens handelte, dass man *zweckmässig* verfahren soll, d. h. den Begriff so wählen, dass er möglichst viele Urtheile des zu definirenden Begriffs enthält, damit man möglichst wenige gesondert aufzuzählen braucht. Aber die Logik begnügt sich mit dieser Forderung nicht. Ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστι heisst es bei Aristoteles, und auch die moderne Logik verlangt die Angabe des Gattungsbegriffs und der specifischen Differenz. Wir müssen uns über den Sinn dieser Forderung klar zu werden suchen und wollen zuerst unsere Betrachtung auf die sog. analytischen Wissenschaften beschränken.

Zunächst sehen wir, dass es Fälle giebt, in denen auch die Angabe des genus proximum lediglich aus Zweckmässigkeitsrücksichten gefordert werden kann, unter der Voraussetzung nämlich, dass der Inhalt der betreffenden Wissenschaft eine der platonischen

Begriffspyramide ähnliche Form besitzt. Im LINNÉE'schen System wird man irgend ein Thier oder eine Pflanze am besten durch Gattung und Differenz bestimmen, weil dies der kürzeste Weg ist, dem betreffenden Organismus im System seine Stelle anzuweisen. Die Forderung, den Gattungsbegriff anzugeben, erklärt sich hier daraus, dass diese Form der Definition zugleich die bequemste ist. Aber wie schon erwähnt, ist diese vollkommene Gliederung der beschreibenden Wissenschaften nur das Resultat einer verhältnissmässig willkürlichen Klassification und, wenn sie auch sehr nützlich ist, insofern sie eine gute Uebersicht und eine leichte Einreihung der meisten neu auftauchenden Erscheinungen ermöglicht, so leistet sie für die wirkliche Erkenntniss so gut wie nichts. Wir müssen daher von den Systemen der beschreibenden Naturwissenschaften absehen und fragen, welchen Werth die Angabe des genus proximum in Wissenschaften hat, die ihre Objekte nicht nur zu klassificiren versuchen. Aristoteles verlangte die Angabe des γένος, weil dasselbe der Ausdruck des Wesens sei, und wenn die Definition einen Gegenstand dem γένος unterordnete, sie ihn damit zugleich begreifen sollte. Hat nun die Angabe des Gattungsbegriffes — abgesehen von den Zweckmässigkeitsgründen — noch einen Werth für denjenigen, der die Aristotelische Metaphysik aufgegeben hat und von der Definition eine metaphysische Wesensangabe nicht mehr verlangen kann?

Das Wort Wesen hat eine mehrfache Bedeutung. Wenn es wie bei Aristoteles den letzten Urgrund der Dinge, oder wie bei HEGEL das absolute Sein im Gegensatz zu dem nur gegebenen Dasein der Dinge bedeutet, dann hat die Logik nichts mit ihm zu schaffen. Aber auch die empirischen Wissenschaften sprechen davon, dass sie das Wesen einer Sache ergründen wollen. Sie verstehen unter Wesenserkenntniss offenbar nichts anderes, als die höchste Erkenntniss, welche sie überhaupt anstreben können, nämlich die Einsicht in den causalen Zusammenhang. Hat nun die Angabe des Gattungsbegriffs, als die Wesensangabe einer Sache auch für die empirischen Wissenschaften einen Sinn, so dass wir ein Recht haben, die Aristotelische Formel auch für die moderne Logik beizubehalten? — Wir werden uns dies an einem

Beispiel am leichtesten klar machen. Wenn der Zoologe einen Hund als ein Säugethier mit den und den Kennzeichen definirt, so kann offenbar keine Rede davon sein, dass hier das Wesen eines Hundes angegeben sei; aber wir haben schon oben gesehen, dass die beschreibenden Naturwissenschaften uns immer nur ganz mangelhafte Beispiele liefern können, um den Prozess wirklich wissenschaftlicher Erkenntniss zu begreifen. Wir wollen uns daher klar machen, was z. B. der Physiker dadurch leistet, dass er eine Erscheinung einem Begriff unterordnet, etwa dem Begriff der Gravitation. Jeder Mensch weiss, dass ein Körper die Tendenz hat, sich nach der Erde zu bewegen, und dass er, wenn man ihn nicht daran hindert, fällt. Von diesem Fall der Körper hat jeder eine allgemeine Vorstellung, er hat sehr oft Steine, Aepfel, Federn oder dgl. fallen gesehen und weiss, dass die einen schneller, die anderen langsamer fallen. Der Physiker macht aus jener allgemeinen Vorstellung vom Fall einen Begriff, er sondert aus bekannten Gründen die grössere oder geringere Schnelligkeit als unwesentlich aus und behält übrig eine gleichförmig beschleunigte Bewegung eines Körpers auf den Mittelpunkt der Erde hin. Jeden einzelnen Fall eines Körpers begreift er nun als einen Specialfall des allgemeinen Falles und bestimmt die specifischen Differenzen, die derselbe darbietet, aus der Beschaffenheit des Mediums, durch welches der Körper fällt, und der Grösse seines specifischen Gewichts. Weiter macht der Physiker die Entdeckung, dass alle Körper in dem ganzen Weltenraum sich zu einander so zu verhalten scheinen, als ob sie sich anzögen, und zwar dass die Anziehung zweier Körper auf einander proportional dem Producte ihre Massen und umgekehrt proportional dem Quadrate ihres Abstandes ist. Mit dieser Entdeckung ist der Fall auf die Erde begriffen als ein Specialfall der allgemeinen Gravitation. Wenn nun der Physiker den Fall eines Apfels definirt durch Angabe des Fallbegriffs und den Fallbegriff wieder durch die Gravitation, so hat er hiermit offenbar sehr viel mehr geleistet, als wenn der Zoologe in der Definition eines Hundes den Begriff Säugethier angiebt und dieses wieder mit Wirbelthier definirt. Der Zoologe ordnet seinen

Gegenstand einem unbestimmten Bilde unter und weist mit seiner Definition diesem Gegenstande seinen Platz im System an. Der Physiker aber hat den einzelnen Fall begriffen als die Erscheinung eines allgemeinen die gesammte Körperwelt beherrschenden Gesetzes.

Wir können hiernach leicht verstehen, welchen Sinn die Forderung der Logik, durch Angabe des Gattungsbegriffs zu definiren, auch heute noch haben kann. Die Definition, welche den Gattungsbegriff angiebt, leistet in dem zuletzt betrachteten Fall formell genau dasselbe, wie der Aristotelische ὁρισμός. Das γένος war für Aristoteles der Ausdruck für die immer seiende reine Form, welche in den vorübergehenden Einzeldingen in die Erscheinung trat, der Gattungsbegriff ist für uns der Ausdruck für das ewig gültige Gesetz, das wir in den wechselnden Erscheinungen immer wiederfinden. Wenn also der Begriff aus Urtheilen besteht, die ein Gesetz enthalten, dann liefert er die höchste Erkenntniss, welche innerhalb der empirischen Wissenschaften überhaupt angestrebt werden kann. Unter dieser Voraussetzung verlangt also die Logik mit Recht von einer Definition, dass sie den Gattungsbegriff angiebt. Definiren bedeutet dann wieder, wie bei Aristoteles, begreifen. — Zugleich bestätigt dies auch unsere Auffassung des Begriffs als einer eigenthümlichen Form des Urtheils. Zu behaupten, dass der Begriff ein Gesetz zum Ausdruck bringe, ist so lange widersinnig, als man unter einem Begriff eine allgemeine Vorstellung mit genau fixirten Merkmalen versteht, und es ist nicht einzusehen, was solche Begriffe für die Erkenntniss leisten sollen. Haben wir aber den Begriff als die mit Hülfe eines Wortes als Einheit verwendete Summe von Urtheilen erkannt, so ist sofort klar, dass die Wissenschaft darauf ausgehen muss, Begriffe zu bilden, die aus nothwendigen Urtheilen bestehen, damit selbst etwas von einem Gesetz nicht mehr verschiedenes sind und eine abschliessende Erkenntniss liefern. Der Begriff der Gravitation und das Gravitationsgesetz sind inhaltlich völlig identisch, und eine Definition, die eine Erscheinung diesem Begriff unterordnet, hat damit das Wesen derselben zum Ausdruck gebracht, soweit dieses Wort in den empirischen Wissenschaften überhaupt einen Sinn haben kann.

2. Die Gattung in der Mathematik.

In den synthetischen Wissenschaften liegen die Dinge der Natur der Sache nach anders. Die Logik pflegt zwar häufig, um das Verhältniss der Ueber- und Unterordnung der Begriffe klar zu machen, die Beispiele aus der Mathematik zu wählen. Da wird dann das Quadrat definirt als das Rechteck mit gleichen Seiten, das Rechteck als das Parallelogramm mit rechten Winkeln, das Parallelogramm als das Viereck mit gleichen Diagonalen u. s. w. Es braucht wohl kaum darauf hingewiesen zu werden, dass alle solche Unterordnungen nur als Beispiele in der Logik einen Werth haben und künstlich in die mathematischen Begriffe hineingetragen worden sind. Ebensowenig wie es einen Sinn hat, in der Mathematik von wesentlichen und unwesentlichen Merkmalen zu reden, darf man meinen, dass in der Mathematik die Definition durch genus und differentia aus anderen Gründen, als denen der Zweckmässigkeit geschehe. Das hängt mit dem eigenthümlichen wissenschaftlichen Charakter der Mathematik zusammen. Es giebt hier nicht einzelne zufällige Erscheinungen, welche gegeben sind, und die man als specielle Gestaltungen eines allgemeinen Gesetzes erst zu erfassen strebt, sondern jede einzelne Vorstellung, wenn sie eine mathematische ist, bildet zugleich den vollkommenen Ausdruck für das mathematische Gesetz. Wie man einen mathematischen Begriff definiren soll, darüber kann man im Allgemeinen nie im Zweifel sein. Man braucht nur anzugeben, was man gethan hat, als man ihn bildete, und die Bildung selbst war logisch betrachtet willkürlich, wie wir gesehen haben. Diese Bemerkung wird zunächst vielleicht auf Widerspruch stossen, weil der Ausdruck Definition wohl nirgends mehr gemissbraucht worden ist, als in der Mathematik. Hier scheint man niemals versucht zu haben, auseinander zu halten, was sprachliche Formulirung und was wirklich Begriffsbildung ist. Einzelne mathematische Begriffe haben bekanntlich bisher jedem Versuch sie zu „definiren" widerstanden, soviel Mühe man sich mit ihnen auch gegeben hat, z. B. die gerade Linie. Solche Definitionen sind aber nicht Definitionen in dem Sinne, wie wir sie bisher behandelt haben.

Sie sind entweder Versuche, eine sprachliche Erklärung von Gerade zu geben, d. h. mit Worten in einem fremden Bewusstsein die Vorstellung von einer geraden Linie zu erregen. Dies Unternehmen scheint recht überflüssig, da schliesslich jeder Quartaner nach einigen Mathematikstunden eine Vorstellung von einer geraden Linie hat, ohne dass es bis jetzt gelungen wäre, eine solche sprachliche Erklärung zu finden, die die Vorstellung des Geraden nicht schon immer voraussetzt. Oder die Definitionen können noch etwas anderes wollen, nämlich versuchen, ob sich die Vorstellung des Geraden nicht irgendwie analysiren lässt. Bisher erscheint sie als eine absolut einfache Vorstellung, denn die „Definition", dass eine gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist, ist nichts als ein verstecktes Axiom und keine Definition. Sollte die Mathematik die Vorstellung einer Geraden zerlegen können, d. h. sollte sie nachweisen können, welcher Synthesis diese Vorstellung ihre Entstehung verdankt, so wäre damit zugleich ihre Definition gegeben. Ob das der Mathematik jemals gelingen wird, kann Niemand wissen. Die Frage ist eine rein mathematische, und die Logik wird die mathematische Methode dort besser verstehen, wo die Mathematik mit sich selbst im Reinen ist, als auf Gebieten, die von manchem Mathematiker als ganz nutzlose Spielereien angesehen werden. Die Versuche den Begriff „Gerade" zu definiren, stehen für die Logik vorläufig in einer Linie mit den Versuchen, blau oder roth definiren zu wollen. Das absolut Einfache lässt eben keine Definition zu, und bis jetzt erscheint „Gerade" als ein solches einfaches Vorstellungselement. Sie ist noch kein Begriff und wird vielleicht nie einer werden. Wir reden hier nur von wirklichen mathematischen Begriffen, und es kommt nur darauf an festzustellen, dass bei der Analyse derselben die Logik nicht verlangen kann, dass durch Gattung und Differenz definirt werde. Es müssen vielmehr alle Urtheile, aus denen der Begriff besteht, ausdrücklich aufgezählt werden, wenn der Begriff wirklich erkannt werden soll. Von einer Hierarchie der Begriffe kann keine Rede sein.

V.
Nominal- und Realdefinition.

Es bleibt jetzt nur noch übrig, die viel behandelten Lehren von der Nominaldefinition und Realdefinition kurz zu erörtern. Dass man den Ausdruck Nominaldefinition nicht so gebrauchen darf, wie SIGWART es thut, haben wir gezeigt. Definition würde sonst etwas bedeuten, das mit dem Aristotelischen ὁρισμός nichts mehr zu thun hat. Die Definition ist vielmehr, soweit sie in der Logik behandelt wird, immer die Begriffsbestimmung oder, wie wir genauer gesehen haben, sowohl die Begriffsbildung, als auch die Begriffszerlegung. So lange man sich nun darum stritt, ob die Allgemeinbegriffe, die man definirte, Namen oder Sachen wären, hatten die Bezeichnungen Nominaldefinition und Realdefinition einen guten Sinn. Ohne jene metaphysische Frage haben sie jeden Sinn verloren und sollten daher aufgegeben werden. Man kann auch die Ausdrücke nicht dadurch rechtfertigen, dass man sagt, eine Definition ist real, wenn dem definirten Begriff ein Gegenstand in der Wirklichkeit, dagegen nominal, wenn ihm nichts in der Wirklichkeit, sondern nur ein Name entspricht. Denn wir haben gesehen, dass das Wort oder irgend eine Bezeichnung in jeder Definition nothwendig ist, und diesem Worte entspricht immer etwas, nämlich die als ruhend gedachte Summe von Urtheilen, welche in der Definition analysirt wird, nicht aber eine Sache oder ein Name. Die Unterscheidung würde vielmehr darauf hinauslaufen, dass diese Urtheile einmal falsch, das andere Mal richtig sein können, und für diesen Unterschied, der nicht aus formell logischen Gründen entschieden werden kann, sind die Namen Nominal- und Realdefinition ganz unpassend. Man könnte mit demselben Rechte von Nominal- und Realurtheilen oder Nominal- und Realschlüssen sprechen. Trotzdem will man mit diesen Ausdrücken auch jetzt noch etwas bezeichnen, das, wie LOTZE meint, „der Mühe werth ist“ [1]), aber was dies eigentlich sei, hat man sich nicht immer klar gemacht; denn sonst würde

[1]) a. a. O. S. 202.

man die Namen dafür nicht beibehalten haben. Wir haben auf die Relativität der Begriffe in den analytischen Wissenschaften, gegenüber den absoluten Begriffen in der Mathematik, hingewiesen. Nur für die analytischen Wissenschaften will LOTZE die Bezeichnungen nominale und reale Definition beibehalten wissen. Sie sollen dort zu einer nützlichen Warnung dienen, während in der Mathematik die reale Definition von der nominalen Definition nicht mehr verschieden sein kann. Was LOTZE damit meint, ist ganz klar, er will mit Realdefinition diejenige Definition bezeichnen, welche eine ähnliche absolute Gültigkeit besitzt, wie die Definitionen der Mathematik. Die Realdefinition würde danach eine Art von höherer Erkenntniss darstellen.

Auch bei SIGWART, der zwar ausdrücklich hervorhebt, dass die Forderung der Realdefinition eine Vermischung logischer mit metaphysischen Gedanken sei, finden wir trotzdem eine ganz ähnliche Vorstellungsweise in seiner Lehre vom Begriff[1]). Er unterscheidet bei dem Wort Begriff einen dreifachen Sinn. Einerseits bezeichne dasselbe ein natürliches psychologisches Erzeugniss, eine allgemeine Vorstellung. Dieser empirischen Bedeutung stehe eine ideale gegenüber, wonach der Begriff den Zielpunkt unseres Erkenntnissstrebens bezeichne, und zwar insofern, als in ihm ein „adäquates Abbild des Wesens der Dinge" gesucht werde. Zwischen jenen empirischen und diesen metaphysischen Begriff stellt Sigwart den logischen, welcher lediglich durch die Forderung bestimmt sei, dass unsere Urtheile gewiss und allgemeingültig seien. Er verlangt von diesem Begriff, wie wir wissen, nur Festigkeit und Bestimmtheit, wodurch Uebereinstimmung in allen denkenden Individuen gesichert werde, und schliesst die Frage, in welcher Beziehung das Gedachte zum Seienden stehe, ausdrücklich aus. Er will die formale Brauchbarkeit der Begriffe von der metaphysischen Adäquatheit unterscheiden. Dagegen wäre gar nichts einzuwenden, wenn diese Unterscheidung nur zur Abweisung metaphysischer Fragen dienen sollte. Aber so liegt die Sache nicht. Die Unterscheidung beruht vielmehr auf einer ganz bestimmten

[1]) a. a. O. Bd. I, S. 270 ff.

erkenntnisstheoretischen Voraussetzung, und diese Voraussetzung hat mit dazu beigetragen, dass die Lehre vom Begriff, vor Allem aber die Lehre von der Definition sich bei SIGWART nicht so einleuchtend und überzeugend gestaltet hat, wie andere Theile seines Werkes.

Die Unterscheidung zwischen dem empirischen Begriff und dem im eigentlichen Sinne logischen haben wir früher betrachtet und wissen, dass SIGWART das natürliche psychologische Erzeugniss nicht Begriff, sondern Allgemeinvorstellung nennen will, um den Namen Begriff für diejenige Vorstellung vorzubehalten, deren Merkmale genau fixirt sind, und welche diejenige Arbeit vollendet, die das natürliche Denken überall schon begonnen hat. Wir haben dies dahin abändern zu müssen geglaubt, dass wir von Begriff da sprechen, wo eine Relation zwischen Vorstellungen vollzogen ist, und dass wir in dieser Relation, also im Urtheil das eigentliche Wesen des Begriffs sehen. Wie verhält sich nun der logische zu dem metaphysischen Begriff? Jeder metaphysische Begriff muss nach SIGWART ein logischer Begriff sein, und er unterscheidet sich von ihm dadurch, dass er zugleich ein adäquates Abbild des Wesens der Dinge ist. Wir wollen zunächst von der Frage gänzlich absehen, ob unter den Worten adäquates Abbild des Wesens der Dinge sich irgend etwas denken lässt; diese Frage gehört nicht in die Logik, sondern in die Erkenntnisstheorie. Wir wollen vielmehr untersuchen, ob man, wie SIGWART es thut, dem logischen Begriff innerhalb der Logik und dazu einer Logik, die Methodenlehre sein will, einen principiell verschiedenen Begriff als Ziel unserer Erkenntniss entgegensetzen darf. Es entsteht nämlich dadurch immer die Vorstellung, als wäre die Erkenntniss, die uns ein logisch gebildeter Begriff liefert, auch im günstigsten Falle eine Erkenntniss zweiten Ranges, als wäre die Definition eines solchen Begriffs etwas Nebensächliches, und als würde uns die wahre Einsicht erst durch den metaphysischen Begriff geliefert, der dann in der „Realdefinition“ das wahre Wesen der Dinge zu erfassen suchte. Diese Unterscheidung erscheint nun nicht nur desshalb unglücklich, weil sie ohne eine bestimmte metaphysische Voraussetzung keinen Sinn hat und also

gar nicht in die Logik gehört, sondern auch weil sie eine andere Unterscheidung verdeckt, die gerade in der Methodenlehre ganz unentbehrlich ist. Wir können uns in der That doch der Frage nicht entschlagen, wann denn nun eigentlich unsere Begriffe wahr sind, da es offenbar formell vollkommene Begriffe geben kann, die nicht wahr sind. Damit sind nicht etwa solche Begriffe gemeint, die durch irgend eine logische Spielerei zu bilden, ein billiges Vergnügen ist, und die man schafft mit dem Bewusstsein, dass sie für unsere Erkenntniss keinen Werth haben. Wir sprechen hier nur von solchen Begriffen, die im Verlaufe wissenschaftlicher Arbeit entstanden sind, und bei denen wir uns doch schlechterdings der Ueberzeugung nicht erwehren können, sie werden eines Tages einmal als falsch befunden werden, so logisch vollkommen sie auch sein mögen. Diese Vermuthung werden wir bei allen empirischen Begriffen hegen, mit anderen Worten, wir werden alle empirischen Begriffe als vorläufige ansehen. Die Methodenlehre wird diesen vorläufigen Begriffen nun in der That ideale Begriffe gegenüber stellen, die den Zielpunkt unseres Erkenntnissstrebens bezeichnen, aber nicht insofern als in ihnen ein adäquates Abbild des Wesens der Dinge gesucht werde, sondern insofern als sie abschliessende Begriffe sind, so beschaffen, dass wir einsehen, sie haben so und so gebildet werden müssen und werden niemals wieder geändert werden können. Diese Annahme macht keine metaphysische Voraussetzung. Wir haben die feste Ueberzeugung, dass es im Begriff des Dreiecks liege und, wie auch unsere empirische Erkenntniss sich erweitern möge, stets liegen werde, dass die Summe der Winkel in demselben gleich zwei Rechten ist. Aber wir sind desshalb nicht genöthigt zu glauben, dass wir es hier mit einem Begriffe zu thun haben, der ein metaphysisch adäquates Abbild des Seienden darstelle. Die Gewissheit, mit der wir einen solchen Begriff, oder genauer gesagt, die Urtheile, aus denen er besteht, für wahr halten, beruht lediglich in der Denknothwendigkeit, mit der sie sich uns aufdrängen.

Giebt es überhaupt noch einen anderen Massstab für die Wahrheit unserer Erkenntniss, oder — vorsichtiger gesagt —

darf innerhalb der Logik von einem anderen Massstab gesprochen werden, ohne Verwirrung in dieselbe zu bringen? SIGWART selbst hat mit musterhafter Klarheit in der Einleitung zu seiner Logik auseinandergesetzt, wie die Logik sich zu dem Verhältniss vom Denken zum Sein zu stellen habe. Er fasst seine Meinung in die Worte zusammen: „Wenn wir nichts als nothwendiges und allgemeingültiges Denken produciren, so ist die Erkenntniss des Seienden mit darunter begriffen, und wenn wir mit dem Zwecke der Erkenntniss denken, so wollen wir unmittelbar nur nothwendiges und allgemeingültiges Denken vollziehen. Dieser Begriff ist auch derjenige, der das Wesen der „Wahrheit" erschöpft"[1]). Hieraus ergiebt sich mit Nothwendigkeit, dass zwischen den nach logischen Regeln, wie wir sie kennen gelernt haben, innerhalb der Einzelwissenschaften gebildeten Begriffen und denjenigen, welche wir als das Ziel unserer Erkenntniss ansehen, kein principieller Unterschied gemacht werden darf. Dieselbe Denknothwendigkeit ist es, die uns zu beiden treibt, und eine Logik, die den Schwerpunkt auf die Methodenlehre legt, wird also zwischen diesen beiden Arten von Begriffen nur einen graduellen Unterschied machen können. Wenn Jemand eine Definition aufstellt, so wird er immer das Bestreben haben, durch sie einen Gegenstand zu erkennen, also er wird sie richtig zu bilden versuchen. Die Logik kann ihm nur die Regeln vorschreiben, die er dabei befolgen soll, sie kann konstatiren, dass die Definitionen in den empirischen Wissenschaften der Natur der Sache nach wahrscheinlich immer nur vorläufige sein werden, weil jedes empirisch neue Material sie umzustossen vermag, sie kann diesen vorläufigen Definitionen Beispiele einer Gattung von solchen entgegenstellen, von denen man einsieht, dass sie immer gültig sein müssen, wie die mathematischen und in einem gewissen Sinne auch die juristischen, aber niemals kann sie zwischen falschen und wahren Definitionen unterscheiden wollen und die einen Nominal-, die anderen Realdefinitionen nennen. Wenn man daher für die verschiedenen Definitionen Bezeichnungen

[1]) a. a. O. S. 8.

sucht, so wird man sie am besten vorläufige und abschliessende oder endgültige Definitionen nennen können.

Schliesslich pflegt das Wort Nominaldefinition auch für diejenigen Definitionen gebraucht zu werden, welche man an die Spitze einer Wissenschaft stellt, und die nur das Gebiet angeben sollen, das man zu bearbeiten gedenkt. Es steckt in ihnen gewöhnlich als das Wesentliche, worauf es ankommt, eine Klassifikation. Für die Urtheile, aus denen eine solche Definition besteht, wird dann zunächst nur hypothetische Geltung in Anspruch genommen. Ihre Richtigkeit kann erst am Ende der Untersuchung eingesehen werden. Auch hier ist der Name Nominaldefinition so wenig geeignet, wie nur möglich. Am besten wäre vielleicht die Bezeichnung hypothetische Definition, oder auch problematische, wenn man die Ausdrücke der kantischen Urtheilstafel zu Grunde legen will. Dementsprechend könnten dann die naturwissenschaftlichen Definitionen assertorische und die mathematischen apodiktische genannt werden. Man würde dadurch immer die Urtheile kennzeichnen, aus denen die Definition besteht, und nach denen allein die Definitionen unterschieden werden können. Sonst giebt es überhaupt nicht verschiedene Arten von Definition, sondern immer nur die eine Begriffsbestimmung, die wir als Begriffssynthese und Begriffsanalyse einer genaueren Betrachtung unterzogen haben.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. MOHR (Paul Siebeck) in Freiburg i. B.

Dieterich, Dr. K., weil. Professor an der Universität Würzburg, **Grundzüge der Metaphysik.** 8. 1885. (VIII. 85 Seiten.) M. 1. 50.

Natorp, P., Professor an der Universität Marburg, **Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode.** Gross 8. 1888. M. 2. 50.

Schwegler, Dr. A., Geschichte der griechischen Philosophie, herausgegeben von Dr. Karl Köstlin, Professor in Tübingen. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. 8. 1882. Zweite Ausgabe 1886. (VIII. 462 Seiten.) M. 4. 50.

Spitta, Dr. H., Professor an der Universität Tübingen, **Einleitung in die Psychologie als Wissenschaft.** 8. 1886. (VIII. 154 Seiten.) M. 3. 60.

Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem 70. Geburtstage gewidmet. Gross 8. 1884. (VIII. 222 Seiten.) M. 7. —.

Inhalt: HEITZ, der Philosoph Damascius. — HOLTZMANN, die Gütergemeinschaft der Apostelgeschichte. — LAAS, einige Bemerkungen zur Transcendentalphilosophie. — VAIHINGER, zu Kant's Widerlegung des Idealismus. — WINDELBAND, Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil. — ZIEGLER, Abälard's Ethica.

Class, Dr. G., Professor an der Universität Erlangen, **Die metaphysischen Voraussetzungen des Leibniz'schen Determinismus.** Klein 8. 1874. (VII. 127 S.) M. 2. —.

Dieterich, Dr. K., weil. Professor an der Universität Würzburg, **Philosophie und Naturwissenschaft**, ihr neuestes Bündniss und die monistische Weltanschauung. 2. Ausgabe. Klein 8. 1885. (X. 90 Seiten.) M. 1. —.

— — **Die Kant'sche Philosophie** in ihrer inneren Entwickelungsgeschichte.

I. Theil: Naturphilosophie und Metaphysik. Gross 8. 1885. (IX. 294 Seiten.) M. 3. 50.

II. Theil: Psychologie und Ethik. Gross 8. 1885. (VI. 200 Seiten.) M. 2. —.

Hölder, A., Darstellung der Kantischen Erkenntnisstheorie mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Fassungen der transcendentalen Deduction der Kategorien. Klein 8. 1873. (114 Seiten.) M. 2. —.

Kries, Dr. J. von, Professor an der Universität Freiburg, **Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung.** Eine logische Untersuchung. 8. 1886. (XII. 298 Seiten.) M. 6. —.

Münsterberg, Dr. H., Privatdocent an der Universität Freiburg, **Die Willenshandlung.** Ein Beitrag zur physiologischen Psychologie. Gross 8. (V. 164 S.) M. 4. —.

Riehl, Dr. A., Professor an der Universität Freiburg, **Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie.** Eine akademische Antrittsrede. Klein 8. 1883. (52 Seiten.) M. 1. 60.

Pfleiderer, E., Professor an der Universität Tübingen, **Zur Lösung der platonischen Frage.** Gross 8. 1888. (IV. 116 Seiten.) M. 3. 20.

Rümelin, G., Kanzler der Universität Tübingen. **Reden und Aufsätze.** Klein 8. 1875. (VI. 454 Seiten.) M. 6. —.

— — **Reden und Aufsätze.** Neue Folge. Klein 8. 1881. (VI. 624 Seiten.) M. 8. —.

Siebeck, H., Professor an der Universität Giessen. **Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Philosophie. Zweite** umgearbeitete und vermehrte Auflage. 8. 1888. M. 7. —.

Sigwart's Schriften, siehe folgende Seite.

Windelband, W., Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. 8. 1884. (VI. 325 Seiten.) M. 6. —

Inhalt: Was ist Philosophie? — Ueber Sokrates. — Zum Gedächtniß Spinoza's. — Immanuel Kant. — Ueber Friedrich Hölderlin. — Ueber Denken und Nachdenken. — Normen und Naturgesetze. — Kritische oder genetische Methode? — Vom Prinzip der Moral. — Sub specie aeternitatis. Eine Meditation.

